DAS RATIONALE UND DAS EMOTIONALE BEI NIETZSCHE

Inaugural-Dissertation

einer hohen philosophischen Fakultät der Universität Basel zur Erlangung der Doktorwürde vorgelegt

von

ERICH HOCKS

aus

Groß-Lichterfelde

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

LEIPZIG 1914

VERLAG VON JOHANN AMBROSIUS BARTH

Genehmigt von der philologisch-historischen Abteilung der philosophischen Fakultät auf Antrag der Herren Professoren Dr. Karl Joël und Fr. Heman.

Basel, den 7. Juli 1913.

E. Hoffmann-Krayer
Dekan.

Disposition.

Seite

Einleitung . . . . . V—VII

I. Periode.

1. Die Interpretation der Welt . . . . . 1— 9
2. Sokrates und der Philosoph der tragischen Erkenntnis 9—19

II. Periode.

1. Philosophie und Wissenschaft . . . . . 20—27
2. Dogmatik und Skepsis . . . . . 27—32
3. Das Wesen der Erkenntnis . . . . . 33—36

III. Periode.

1. Philosophie und Wissenschaft . . . . . 37—42
2. Dogmatik und Skepsis . . . . . 42—45
3. Die wirkliche und die scheinbare Welt . . . . . 45—59
4. Der Perspektivismus . . . . . 59—67

Anhang.

Nietzsche, Spir und Teichmüller . . . . . 68—71

Abkürzungen.

Nietzsche ist nach der Groß-8-Ausgabe seiner Werke (Bd. I—XIX) mit römischen Ziffern zitiert.

Br = Gesammelte Briefe, Leipzig.

Bi = Elisabeth Förster-Nietzsche: Das Leben Friedrich Nietzsches. Leipzig 1894 ff.

Berthold = Arth. Berthold: Bücher und Wege zu Büchern. Berlin und Stuttgart 1900. (Hierin das Verzeichnis der Bibliothek Nietzsches.)

Lévy = Alb. Lévy: Stirner et Nietzsche, Thèse, Paris 1904 (im Anhang eine Liste der von Nietzsche aus der Basler Universitätsbibliothek entliehenen Schriften).

Lange = Fr. Albert Lange: Geschichte des Materialismus. Iserlohn 1866. Nach dieser 1. Auflage, als der dem jungen Nietzsche allein bekannten, ist hier gewöhnlich zitiert worden. Die Benutzung der 2., zweibändigen Auflage (in der üblichen Ausgabe von Cohen) ist durch den Zusatz I, II gekennzeichnet.

Spir = Afrikan Spir: Denken und Wirklichkeit. Leipzig 1873/5. 2. Auflage 1877.

Teichmüller = Gustav Teichmüller: Die wirkliche und die scheinbare Welt. Breslau 1882.

Joël = Karl Joël: Nietzsche und die Romantik, Jena 1905 (darin auch: Schopenhauer und die Romantik; Nietzsche und die Antike).

Einleitung.

Das Konkrete und die ratio sind die zwei feindlich einander gegenüberstehenden Prinzipien. Diesen Gegensatz zwischen der Unendlichkeit des Gegebenen und der Endlichkeit des Rationalen auf irgendeine Weise aufzuheben, war von jeher Aufgabe und Ziel der Erkenntnistheorie. Entweder suchte man die Irrationalität der Wirklichkeit durch das Denken zu unterdrücken, so daß, für den dogmatischen Rationalismus, das ἄπειρον überhaupt nicht mehr existierte[1]), oder man schob umgekehrt das unendliche Objekt so sehr in den Vordergrund, daß das Rationale völlig hinter ihm verschwand.

Diesem ewigen Kampfe zwischen Empirismus und Rationalismus versuchte zuletzt der Kritizismus endgültig ein Ende zu machen. Kant schien in der Tat die Brücke über die philosophischen Gegensätze geschlagen zu haben. Aber das unterste Fundament seiner Lehre war, bei aller Kritik, der Glaube an die Kraft der ratio. Irgend etwas in der Irrationalität des Existierenden war in der kantischen Synthese nicht aufgegangen, und nur so konnte der deutsche Idealismus es versuchen, den kantischen geheimnisvollen Grenzbegriff des Dinges an sich auszudeuten, sei es als das Ich, als das Absolute, als das Denken, als den Willen. Wer aber an die Zulänglichkeit dieser Erklärungen nicht glauben konnte, bog in den Relativismus oder in die Skepsis ein.

Hier ist der Punkt, wo die Ergänzung der Lücke des Kantianismus kommen mußte: aus dem Begriff des Lebens heraus waren die philosophischen Probleme allein neu zu gestalten, also von dem Begriffe aus, an dem die ältere Philosophie merkwürdigerweise immer vorbeigegangen war. Die Entdeckung der

[1]) cf. Sesemann, Das Rationale und das Irrationale im System der Philosophie. Logos II (1911), S. 208/41.

Wirklichkeit als einer lebendigen Kraft ist die große Befreiung von der Scholastik, und sie ist, trotz mancher früherer Versuche, die Tat der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Nietzsche aber ist, in Deutschland wenigstens, der erste, der das Erkenntnisproblem beiseiteschiebt und die schöpferischen Auswirkungen des Lebens in die Mitte alles menschlichen Denkens setzt.

Aus dieser Stellung Nietzsches in der Gegenwart — die nicht mehr lange durch den Streit um seine Lehre verzerrt werden kann — rechtfertigt sich der Versuch, seine Philosophie mit den Begriffen des Rationalen und des Irrationalen, das bei ihm das Schöpferische, das Emotionale ist, zu analysieren.

An und für sich nämlich könnte man Nietzsche auch als Nominalisten, als Empiristen, als Skeptiker darstellen. Vaihinger sieht in ihm zum Teil einen Repräsentanten der Philosophie des Als Ob, und Berthelot[1]) nimmt ihn als extremsten Vertreter des Pragmatismus.

Aber auch die Verwandtschaft des Willens zur Macht mit Bergsons évolution créatrice würde leicht zu erweisen sein.

Jedoch ist in der Gegenwart vielleicht die Gefahr einer Übertreibung dieses Zusammenhanges Nietzsches mit der Fiktionstheorie, mit dem Humanismus und mit der Intuitionsphilosophie vorhanden. Gerade Nietzsche ist aber ein Philosoph, der im Grunde nur an seinem eignen Maßstabe gemessen werden kann.

Wenn trotzdem hier ein Prinzip ihm gegenüber angewandt wird, das leicht wie eine Konstruktion der dialektischen Methode erscheinen kann[2]), so rechtfertigt sich die Fragestellung, wieweit Nietzsches Philosophie rational oder irrational ist, aus seiner persönlichen Entwicklung. Daß er überhaupt durch den Rationalismus in der Form des Sokratismus hindurchgegangen ist, beweist, wie problematisch für ihn die Frage der Diskrepanz zwischen der Vernunft und der Realität gewesen ist.

Nun kommt noch für den jungen, insbesondere aber für den letzten Nietzsche die spezifische Ausdeutung des Irrationalen,

---

[1]) Berthelot: Un Romantisme utilitaire. Paris 1911. — cf. die vernichtende Kritik von Eggenschwyler. Arch. f. Phil., Bd. 25 (1912).

[2]) Das Irrationale als das Symbol des unendlichen philosophischen Prozesses ist bei Sesemann tatsächlich etwas stark Methodologisches. Irrationalität ist für ihn nicht Antirationalität, sondern ideale Rationalität, Rationalität höherer Ordnung und dem μὴ ὄν Platos verwandt (Sesemann, S. 219).

das an sich nur negative Prädikate hat, hinzu: die Identifizierung mit dem schöpferischen Prinzip des Willens zur Macht.

Während von fast allen Philosophen die irrationale Gegebenheit als das Unfaßbare, als das Blinde, als die reine Materie angesehen wird, mit der die ratio, die Idee und das formale Prinzip einen unendlichen Kampf führt, hat sie bei Nietzsche eine positive Bestimmung. Das Irrationale ist mit dem Emotionalen[1]), dem Schöpferischen identisch. Die Dreiheit: rational, irrational und emotional löst sich also faktisch bei Nietzsche in den Gegensatz rational-emotional auf.

Dieser Dualismus durchzieht Nietzsches ganze Philosophie, und gerade auf dem ethischen Gebiet ist er ganz besonders deutlich. Wenn hier trotzdem die Darstellung sich auf die eigentlichen Erkenntnisprobleme und auf das Problem des Wesens der Philosophie im allgemeinen beschränkt, so ist die unvermeidliche Konsequenz eine Beeinträchtigung der Resultate; denn das ethische Prinzip ist bei Nietzsche als die stärkste Bestätigung des allgemeinen Weltprinzips gedacht. Keine einzige Frage des Erkennens kann so aus dem Willen zur Macht heraus verstanden werden wie die nach dem Wesen des persönlichen Lebens.

Diese ethische Seite der Philosophie Nietzsches ist immer diejenige gewesen, der sich das Interesse der Allgemeinheit zugewendet hat. Über ihr ist, trotz der Arbeiten von R. Richter, Rittelmeyer, Eisler, die erkenntnistheoretische bisher vernachlässigt worden. Erst in Vaihingers Philosophie des Als Ob ist der Anfang gemacht, ernsthaft den Quellen des Nietzscheschen Skeptizismus nachzugehen. Da dieser jedoch im Interesse seiner Hauptabsicht, der Begründung seines eigenen Systems, Nietzsches Philosophie nur im Anhang und nur auf ihre Stellung zur Fiktionstheorie analysiert, so ist sie noch nirgends erschöpfend dargestellt. Gerade vom Aspekt des Gegensatzes zwischen der ratio und der Heterogenität des Kontinuums aus aber fallen neue Streiflichter auf die Bahn des Autors des Willens zur Macht.

---

[1]) Der Begriff des Emotionalen ist erst neueren Datums. Heinrich Maier: Psychologie des emotionalen Denkens (Tübingen 1908) hat, auf Grund von Ribots Essai sur l'imagination créatrice, den Gegensatz zwischen dem kognitiven und dem emotionalen Denken bis in die Logik hinein verfolgt. Aber auch bei Dilthey, Zeller, Liebmann, Meinong, Vaihinger usw. spielt der Begriff eine Rolle.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546707_0027

I.

Die Interpretation der Welt.

Schopenhauers idealistische Grundanschauung, daß die Welt als Vorstellung unser Traum sei, ist eminent dichterisch und dem Geiste der reinen Theorie ebenso fern wie dem dogmatischen ethischen Idealismus eines Fichte und dem Materialismus. Seine Schätzung genialer künstlerischer Intuition und die Anerkennung des metaphysischen Bedürfnisses macht ihn zu demjenigen Denker des 19. Jahrhunderts, bei dem sich der Gegensatz zwischen dem wissenschaftlichen und dem philosophischen Menschen zuerst offenbart. Philosophieren heißt bei ihm nämlich mehr als positivistische Naturwissenschaft, als Ätiologie treiben. Vor allem aber macht er der rationalistischen Überzeugung „von der Vernunft als dem . . . tiefsten Wesensgrunde des Menschen" ein Ende[1]; denn er erkennt, daß in der Stufenleiter der Dinge gerade die höchsten die irrationalsten sind. Dabei geht bei ihm zuerst der Wertakzent von dem Bewußtsein auf das heterogene Kontinuum selbst über, dessen Irrationalität er durch den Begriff des Willens ausdrückt. Der Wille nämlich, als die metaphysische Einheit der Dinge, ist für ihn das Unendliche, das Absolute, das Unstillbare, das Ruhe- und Grundlose und identisch mit dem Willen zum Leben.

Schopenhauers voluntaristische Interpretation des Seins, seine Lehre von dem Primat des Willens vor dem Erkennen und der Priorität des Unbewußten vor dem Bewußtsein ist durchaus nur aus dem neuen Denken des 19. Jahrhunderts heraus möglich. Und ebenso antirationalistisch sind seine psychologisierende Weiterbildung der Aprioritätslehre Kants, seine entschieden nominalistische Stellungnahme zu den Universalien und der Logik, die für

[1]) G. Simmel, Schopenhauer und Nietzsche. Leipzig 1907. S. 38.

ihn nur eine Tochter der Eristik ist, und seine fast materialistische Einschätzung des Intellekts als Gehirnphänomens. Überhaupt ist seine Willenslehre in Verbindung mit jenen „kein Objekt ohne Subjekt" eine „Wendung zum Subjekt, die Zentrierung aller Weltkategorien im Ich"[1]) und ein Symbol des Gefühls der Unendlichkeit des eigenen Ichs.

Der junge Nietzsche wurde in erster Linie ersichtlich von Schopenhauers Interpretation des Wesens der ästhetischen Welt, insbesondere der Musik, aus für die voluntaristische Weltanschauung gewonnen. Denn Schopenhauers Leistung auf dem Gebiete der Kunst, die Art, wie er die Welt als Vorstellung sich hier von der Welt als Wille emanzipieren läßt, überbietet die Kunstlehren aller ihm voraufgegangenen Philosophen bedeutend an Tiefe. Aber auch seine Willenslehre, sein moderner Subjektivismus, sein Skeptizismus, mit dem er die Kompliziertheit der erkenntnistheoretischen Gedanken Kants vereinfacht, haben die Denkart des jungen Nietzsche außerordentlich nachhaltig beeinflußt. Der Grundpfeiler seines ganzen philosophischen Denkens ist derselbe wie der des Schopenhauerschen Voluntarismus: die Überzeugung von der Irrationalität und Unendlichkeit der Gegebenheitssphäre. Von diesem Einfluß zeugen daher nicht bloß die Geburt der Tragödie und Schopenhauer als Erzieher, sondern seine sämtlichen Schriften bis zum Willen zur Macht; besonders aber unter den Aphorismen des Nachlasses seiner Jugendperiode gibt es überraschend viele, die nichts anderes sind als Variationen Schopenhauerscher Gedanken.

So sehr der junge Nietzsche in seinem ganzen Denken von Schopenhauers Philosophie beherrscht wird und so sehr er in ihr die Verkörperung der höchsten persönlichen und kulturellen Werte findet, so hat er sich doch schon überraschend früh von der Vorstellung ihrer absoluten Wahrheit als Ausdeutung der Wirklichkeit freigemacht. Vielleicht hat sie überhaupt nie, soweit sie Erkentnislehre ist, für ihn apodiktische Gültigkeit besessen; denn die ersten Ansätze einer Kritik datieren aus dem Jahre 1867[2]).

Das diese Kritik des Voluntarismus ermöglichende Material stammt ganz und gar aus Langes Geschichte des Materia-

[1]) G. Simmel, a. a. O. S. 31.

[2]) Bi I, 343/51; cf. Br I, 85, 100/1, 154; Bi I, 270.

lismus. Es ist das Werk, das Nietzsche die Grundlagen seiner philosophischen Bildung gegeben hat. Überhaupt kann der Einfluß dieser Lektüre gar nicht groß genug eingeschätzt werden und geht weit über die Zeit der ersten entscheidenden Anregung (1866/8) hinaus. Zieht man einmal die persönlichen Faktoren und den Erlebniswert der Schopenschauerschen Philosophie ab, so steht für Nietzsche Lange sogar vor Schopenhauer, insofern jener auf Langes positivistischen Idealismus und Relativismus als das Fundament den Voluntarismus wie ein oberes Stockwerk aufsetzt[1]). Langes sehr freier Kantianismus, seine besonnene, antidogmatische Skepsis übermittelt Nietzsche vor allem die prinzipielle, schroffe Trennung zwischen der empirischen Erkenntnis als wissenschaftlicher Wahrheit und jeder Art von Metaphysik als Begriffsdichtung und bestärkt ihn in der Ablehnung jeder platonisch-hegelischen Identifizierung von Denken und Sein. Das eigentliche wissenschaftliche Ziel des Langeschen Dualismus, sein Postulat der strengen Begreifbarkeit des Geschehens aus seinen Gesetzen und seine Tendenz auf die Neutralisierung der Subjektivität des Forschers bleibt für Nietzsche dabei nebensächlich. Um so empfänglicher ist er aber für die von Lange vollzogene totale Auflösung des Physischen in Schein, für die Anschauung, in der Sinnenwelt ein „Produkt unsrer Organisation" zu sehn und für die Umbiegung des Kantischen Kritizismus nach der skeptischen Seite, besonders weil er darin eine Bestätigung des Schopenhauerschen Standpunktes erblicken konnte[2]). Denn Nietzsche kann Langes Begriff der physich-psychischen Organisation, in der dieser Kants Stammbegriffe der reinen Vernunft verwandelt, nicht transzendental, sondern nur psychologisch-biologisch auffassen, da Lange, über den Begründer des Kritizismus hinaus,

---

[1]) Br I, 48, 97. — cf. R. Richter, Der Skeptizismus in der Philosophie, II. Leipzig 1908. S. 463f. Derselbe: Fr. Nietzsche. Leipzig 1903. S. 136. Zu dem ganzen Abschnitt cf. auch Hans Vaihinger, Die Philosophie des Als Ob, 1911, S. 770/90, wo der Nachweis des Einflusses des Langeschen Fiktionsbegriffes auf Nietzsche zum ersten Male erschöpfend gegeben ist. Auch der vorangehende Abschnitt über die Philosophie des Als Ob bei Lange, S. 756/770, bringt Klarheit über dessen Anschauungen. Er berücksichtigt die 3. Auflage der Geschichte des Materialismus.

[2]) cf. Lange V, 99, 233, 251, 269, 276/7, 281, 299, 305, 346ff., 383, 471, 482/4, 493, 496/500. — Daß übrigens gerade in diesem Punkte Schopenhauer wahrscheinlich Lange beeinflußt hat, weist H. Vaihinger in: Hartmann, Dühring und Lange, Iserlohn 1876, S. 210 nach.

Verstand und Sinnlichkeit aus einer Wurzel entspringen läßt und die einfache Qualität der Sinnesempfindung als vor aller Erfahrung im Organismus verankert[1]).

Vor allem aber läßt Lange eine persönliche Überwindung des Dualismus zwischen Erkenntnis und Dichtung durch seine Hochschätzung des ideellen Moments, durch die Anerkennung der Berechtigung der Dichtung und des Absoluten zu. Und darüber hinaus spricht er die Unzulänglichkeit des wissenschaftlichen Wahrheitsbegriffs offen aus, die darin besteht, daß diesem nie die Totalität, sondern immer nur „Bruchstücke" der Wirklichkeit erreichbar sind und daß auch jede asymptomische Annäherung doch seine Bedingtheit durch die menschliche Organisation, den ewigen Kampf zwischen Wahrheit und Irrtum, ja nicht einmal die Notwendigkeit des Irrtums aufheben kann. Deshalb sind ihm auch Kants Erkenntnisse a priori trotz ihrer Denknotwendigkeit „keineswegs völlig absolute Wahrheiten". Die Unzulänglichkeit der Vernunft zur Erfassung der Realität, die Diskrepanz zwischen dem Ganzen und der Erkenntnis verlangt daher notwendig nach einer positiven Ergänzung und einem zweiten, höheren, transrationalen, symbolischen Wahrheitsbegriff, der ebenso wie der des Theoretischen „mit der unbekannten Wahrheit zusammenhängt".

Außer diesem Zugeständnis der Möglichkeit eines doppelten Gebrauchs des Wortes Wahrheit[2]) an das Reich des Ideellen weist aber auch Lange die Möglichkeit, daß auch die Ideen in unsrer Organisation begründet sein könnten, nicht nur nicht ab, sondern

---

[1]) Tatsächlich fragt Nietzsche in der „Teleologie seit Kant", ob auch das Leben „nur eine in der Organisation bedingte Idee" sei (Bi I, 360). Dieser Versuch von 1868 ist übrigens nichts weiter als eine Paraphrasierung der Langeschen Ablehnung der Teleologie (Lange, 402/6; cf. 89ff., cf. auch die Skizze über Demokrit 1867/8, Bi I, 338/42; die Demokritea XIX 327 82, insbesondere 372/6: Demokrit als konsequenter Rationalist; cf. Lange 8/9 und dazu, ganz in dessen Sinn, XIX, 208, 213, wie überhaupt Nietzsches Vorlesungen oft von Langeschem Geist durchtränkt sind). Auch die geplante Dissertation: Der Begriff des Organischen seit Kant (Bi I, 101; Br II, 45) steht damit in Zusammenhang. — cf. Lange 251, 255 6, 263/4, 268, 465/9, 492/5. — Daß Lange, unter Cohens Einfluß, sich in der 2. Auflage gegen diese psychologische Auslegung des Organisationsbegriffs verwahrt hat, kann hier unberücksichtigt bleiben.

[2]) Die Unterscheidung von Wahrheit und „Wahrheit" übernimmt Nietzsche von Lange, sie allerdings meist mit skeptischer Ironie benutzend.

läßt bisweilen sogar einen persönlichen Glauben an diese Einheit durchblicken. Jedoch verbleibt er — und das charakterisiert seine philosophische Besonnenheit — bei einem vorsichtigen Innehalten, und erst Nietzsche ist mit seiner viel mehr auf das Künstlerische als auf die Tatsachenwelt eingestellten Natur das unbedingte Bejahen des Transzendenten vorbehalten[1]).

Schopenhauers Auslegung der Wirklichkeit als des schlechthin Alogischen und Irrationalen konnte nur deshalb dem jungen Nietzsche wie eine Offenbarung und als die unmittelbare Grundwahrheit erscheinen, weil sie wirklich der adäquateste Ausdruck der eigenen Überzeugung und der persönlich erlebten Diskrepanz zwischen der Unendlichkeit des Konkreten und der Begrenztheit des Verstandes war. Der Glaube an diesen „Widerspruch" zwischen der Unzulänglichkeit der ratio und dem alogischen Charakter der Welt ist die unzerstörbare Basis der ganzen Philosophie Nietzsches, insbesondere aber ein Grundbestandteil des Denkens seiner ersten Epoche. Daher stimmt er auch in der Verwerfung jeder Identifizierung von Denken und Sein als einer sokratischen Wahnvorstellung mit Schopenhauer restlos überein: das Denken erfaßt weder noch korrigiert es das Sein[2]).

Mit Schopenhauers Blick in die irrationale Weite betrachtet Nietzsche das Wesen der Welt und findet sie durch die Prädikate der Unendlichkeit und Ewigkeit charakterisiert. Die „uranfängliche Tatsache" ist nämlich immer die Unendlichkeit, und „nur für uns gibt es Endliches"[3]).

Daß aber dies Alogische der Wille sei, daß Schopenhauers Identifizierung des Dinges an sich mit dem Willen wirklich den Anspruch, als schlechthin letzte Wahrheit zu gelten, aufrechterhalten kann, das hat der junge Nietzsche mehrfach bezweifelt. Schon als Dreiundzwanzigjähriger übt er an jener Ausdeutung des Dinges an sich scharfe Kritik, und auch später, in der Zeit der größten Beeinflussung durch Schopenhauer, kann er den Willen nur als eine Objektivierung eines im Grunde „Unentzifferbaren" ansehn[4]). Der skeptische Grundzug ist also hier stärker als der dogmatische.

[1]) cf. zu dem letzten Abschnitt Lange 66, 248/50, 273/7, 337 ff., 346/7, 391/2, 462, 471, 537/41. — Am prägnantesten äußert sich Nietzsche über den Unterschied zwischen seiner Natur und der Langes XIV, 14/5.

[2]) I 34/5, 105, 241, 414/5; X, 63 ff.; cf. Bi I, 330/4 (1867!).

[3]) X, 158, 160. — cf. Joël, S. 217.

[4]) Fragm. ein. Kritik d. Schopenh. Philosophie, Bi I, 343/51; IX, 214.

Die Hauptschwierigkeit liegt aber eigentlich nicht auf dieser erkenntnistheoretischen Linie, sondern in dem Verhältnis des Willens zu den Verwandlungen des heterogenen Kontinuums. Heraklit ist der dritte große Faktor in der Weltanschauung des jungen Nietzsche, und zwar ist für diese die Philosophie des Werdens von vornherein durchsetzt und in engster Verbindung mit dem Evolutionismus. Die Lehre von dem ewigen und alleinigen Werden, von der gänzlichen Unbeständigkeit und Flüssigkeit alles Wirklichen empfindet Nietzsche zwar als tödlich, weil vor ihr alles Feste sich ganz ins Relative verflüchtigt; aber ihre Wahrheit kann er nicht abstreiten, insbesondere gegenüber dem Parmenideischen Seinsbegriff, den er als blutlose Abstraktion auf das entschiedenste verwirft[1]).

Die Anerkennung der Kontinuität des Werdens widerspricht aber der Starrheit des blinden Willens bei Schopenhauer; denn diesem ist eine evolutionistische Auffassung fremd. Er würde hinter dem Entwicklungsbegriff irgendeine versteckte Form des Optimismus argwöhnen. Eine Vereinigung von Heraklit und Schopenhauer versucht Nietzsche aus ihrer gemeinsamen dynamischen Auffassung des Realen und der Materie heraus. Aber die Schwierigkeit ist auf diesem Wege nicht völlig lösbar, wie sein Schwanken, ob er auch das Werden unter die Vorstellungsformen des Ur-Einen einreihen oder vielmehr, ganz unschopenhauerisch, den Willen selbst als werdend in die Dynamik des Werdens einbeziehen soll, beweist[2]).

Im ganzen ist sicherlich bei Nietzsche die idealistische Tendenz bei weitem die stärkere, so daß er die empirische Welt vom Standpunkt des Ur-Einen aus überhaupt als „Kunstwerk“ und Schein betrachtet wissen will, und auf diese Weise zu Potenzen und Potenzen der Potenzen des Scheins gelangt. Infolgedessen ist die Individuation des Willens, Schopenhauers zweiter heikler Punkt, eine „Not“. Und der Mensch gerät dadurch, daß er auf der einen Seite als Einzelwillen Schein produziert und auf der

---

[1]) I, 366/7; IX, 190; X, 34/5, 46/77, 159. — Bei der Behandlung des Parmenides ist der Einfluß von A. Spir: Denken und Wirklichkeit nachweisbar (zitiert X, 73/4, übrigens fälschlich von den Herausgebern nach der zweiten, damals noch gar nicht erschienenen Auflage angegeben). — Über Spir cf. Anhang.

[2]) I, 35, 431; IX, 183, 191/200 u. ö.

andern selbst nur Erscheinung des Gesamtwillens ist, in eine Doppelstellung, über deren Rätselhaftigkeit Nietzsche selbst stutzig wird[1]).

Der Sinn der Schopenhauerschen Philosophie ist die Befreiung von der Qual des Willens und des Lebens durch Wissenschaft, Kunst, Religion und Philosophie. Alle diese Auswirkungen des Intellekts sind also, so sehr sie auch untereinander differieren, bei ihm lebensfeindlich. Diesem System sucht nun Nietzsche die eigene Anschauung anzupassen und die Differenzen nach Möglichkeiten auszugleichen, die daraus stammen, daß er im Grunde gar nicht Pessimist des Lebens ist. So sehr er nämlich in der Verneinung des Willens den Sinn alles Daseins zu sehn glaubt und allen Optimismus für eine vom Willen veranlaßte Illusion hält, im Grunde verneint er immer nur das gegenwärtige Leben, keineswegs aber das Leben überhaupt. „Der Pessimismus ist nur im Reiche des Begriffs möglich“[2]).

Dies Allgemeine muß vorausgeschickt werden, um verständlich zu machen, wie Nietzsche die Beziehungen des Intellekts zur Heterogenität des Kontinuums auffaßt. Er verneint vielmehr die Erkenntnis und den Wert der Erkenntnis als das Alogische und den Wert des Alogischen. Denn die Wirklichkeit wird in ihrer ungebrochenen Ganzheit und Vollkommenheit erst durch den auf Erkenntnis gerichteten Verstand angetastet, insofern dieser seine ideellen Anschauungsformen: Gestalt, Größe, Endlichkeit dem Formlosen aufzuzwingen sucht. Daß Erkennen und Sein von Grund auf inadäquat, daß sie „die sich widersprechendsten aller Sphären“ sind, das ist hierbei die notwendige skeptische Voraussetzung. Und zwar ist eigentlich die Wirklichkeit in ihrer irrationalen Unbegrenztheit bei Nietzsche das absolut Eindeutige, nicht die Vernunft[3]).

---

[1]) I, 74; IX, 170, 196 u. ö. — Über die Schwierigkeiten in den Beziehungen zwischen Gesamt- und Einzelwillen und in der Gleichsetzung von Ding an sich und Willen bei Schopenhauer cf. Hans Heinrich: Das Verhältnis von Wille und Intellekt bei Schopenhauer. Königsberger Diss. 1911. S. 1/11.

[2]) IX, 75/6.

[3]) I, 57; IX, 187; X, 60, 159, 172. — cf. R. Eucken: Erkennen und Leben. Leipzig 1912. S. 150: „Der Begriff der Vernunft ist weit unsicherer und weit angreifbarer als der Begriff der Gottheit.“ Er hält „Leben und Denken viel zu sehr bei formalen Eigenschaften“ fest, er gibt „ihm viel zu wenig Gehalt und Seele“.

Diese ist immer wieder wegen ihrer Organisationsbedingtheit und wegen der Relativität aller menschlichen Erkenntnis das Sekundäre und kein Selbstzweck. Aus diesem Gefühl für die Abhängigkeit jeder Erkenntnis von alogischen Faktoren und für die Zufälligkeit des Intellekts in der Totalität der Welt heraus — einer Zufälligkeit, die von seiner Unterordnung unter die allgemeine Entwicklung des Organischen stammt — kann gerade der Verstand Nietzsche als „das Trübe" erscheinen. Infolge der Unfähigkeit des Denkens, die reinen Qualitäten zu erfassen, ist daher der ganze Erkenntnisprozeß für ihn nicht mehr als ein höchst willkürlicher Akt des Rubrizierens[1]).

Diese Negierung der Möglichkeit einer objektiven Erkenntnis wird durch seine skeptische Auffassung von der Bedeutung der Kategorien vervollständigt. Raum, Zeit, Kausalität sind ihm nichts als menschliche Vorstellungsmechanismen und Erkenntnismetaphern, und insbesondere im Kausalitätsprinzip kann er, gegen Schopenhauer, keine zureichende Verbindung zwischen Subjekt und Objekt sehn. Der Gesetzesbegriff muß daher völlig gegenüber dem Geschehen versagen, und auch die Naturgesetze können „nur Relationen eines x zu y zu z" sein. Subjekt und Objekt stehn sich also als „zwei absolut verschiedene Sphären" gegenüber, zwischen denen höchstens ein ästhetisches Verhalten, eine Umdichtung und Umdeutung möglich ist[2]).

Der Erkenntnispessimismus und -skeptizismus gilt in ganz besonderm Maße gegen alles begriffliche Denken. In Nietzches Haß gegen das „Bretterwerk" der Begriffe und die Leerheit der Abstraktionen, in seiner Abneigung gegen die Konstruktionen der Begriffsphilosophieen drückt sich die Verwandtschaft mit Schopenhauer vielleicht am deutlichsten aus[3]). Als Philologe und Künstler betrachtet er die Welt der Begriffe immer von einem entschieden nominalistischen Standpunkte aus und unter dem Aspekt der Priorität der Sprache. Deshalb verankert er das Denken als ein „Herausheben" überhaupt in den künstlerisch-emotionalen Grundkräften[4]). Auf diese Weise soll das diskursive Denken seines

---

[1]) IX, 182; X, 104/5, 129, 144/5, 152/63, 166/75, 189/91; Bi I, 338; Br I, 26.

[2]) I, 367; IX, 187, 193; X, 145, 164/6, 171, 199/202.

[3]) X, 60/1, 205/6. — cf. Schopenhauer (Reclam) I, 72, 78, 91, 113, 134; III, 115 u. ö.

[4]) I, 525/6; IX, 214; X, 130, 134/5, 158, 167/73, 197/207, 211. — In der

streng rationalen Charakters entkleidet und sein Wahrheitswert als metaphorisch diskreditiert werden. Damit sinkt gleichzeitig auch jede über das rein Formale und Bedeutungslose hinausstrebende Logik in die Sphäre des Fiktiven und Unwirklichen hinab. Und ganz konsequenterweise schließt Nietzsche diese Bezweiflung des Wertes des Logischen und des Diskursiven dadurch ab, daß er jedes Hinausgehn über die Tautologie analytischer Sätze schon als einen Schritt ins Unlogische betrachtet, der eine beständige Verwechslung von Illusion und Wahrheit mit sich bringen muß[1]).

2. Sokrates und der Philosoph der tragischen Erkenntnis.

Es wäre jedoch ein Fehler, würde man in der Philosophie des jungen Nietzsche die Frage nach dem Wesen und der Möglichkeit der Erkenntnis zu sehr in den Vordergrund schieben. Zentral hat sie nämlich bei ihm nicht gestanden. Der eigentliche Mittelpunkt seiner Weltanschauung ist vielmehr von vornherein der Mensch. Betrachtet schon Schopenhauer den Menschen als das „Weltsymbol“[2]), so ist Nietzsches Philosophie vollends auf die Probleme im Menschen aus, die Widersprüche zwischen dem Rationalen und Nichtrationalen im Innern des Individuums zu überbrücken. Ihn beschäftigt also vor allem die Rückwirkung der Erkenntnis auf das erkennende Subjekt selbst. Nicht die Kunst, nicht die Wissenschaft, nicht die Philosophie, sondern der künstlerische, wissenschaftliche, philosophische Mensch ist ihm das Wesentliche.

Ihren vollkommensten Ausdruck findet diese Sehnsucht nach der „Einhelligkeit zwischen Leben, Denken, Scheinen und Wollen“ in der Geburt der Tragödie, in der Nietzsche zum ersten Male das Disparate unter eine große Einheit zu zwingen sucht.

---

ganzen, erkenntnistheoretisch so außerordentlich wichtigen Abhandlung: „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne“ übrigens deutliche Spuren der Lektüre Spirs.

[1]) IX, 179; X, 59/61, 173, 193, 198/202.

[2]) Joël, S. 245.

„Die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehen, die Kunst aber unter der des Lebens", so fixiert der spätere Nietzsche im Rückblick seinen einstigen Ausgangspunkt[1]).

In der einfachen Überbrückung des Gegensatzes zwischen der Erkenntnis und dem Leben kann er jedoch sein Ziel noch nicht finden. Sein Weg ist vielmehr ein Umweg. Erst nach einer Vertiefung des Dualismus bis zu dem äußersten Punkt, an dem eine Synthese überhaupt unmöglich gemacht zu sein scheint, sucht er die abschließende Vereinigung. Daher konnte dem reifen Nietzsche die Geburt der Tragödie so anstößig hegelisch erscheinen[2]).

Hier kommt die historische Einstellung des Ganzen hinzu. Denn der Rahmen, den Nietzsche um den Gegensatz zwischen Erkenntnis und Kunst spannt, ist universalhistorisch weit, weil er den ganzen Verlauf der Geschichte der Menschheit als stetig sich steigernden, unendlichen Prozeß zwischen der Rationalität des logischen Denkens und der Irrationalität des künstlerischen Triebes mit immer wechselndem Siege auffaßt. Und außerdem enthält er in Nietzsches Glauben an den Wendepunktcharakter der Gegenwart ein höchst aktuelles Moment, insofern nämlich die augenblickliche Vorherrschaft des Rationalen im Begriff sein soll, in das Gegenteil umzuschlagen[3]).

Zuletzt aber spielt noch das Persönliche mit. Der Antagonismus zwischen dem Rationalen und dem Emotionalen, zwischen der Wissenschaft und der Kunst ist von Nietzsche vielleicht nie wieder so intensiv empfunden worden wie in seiner ersten Periode. Der Grund ist der als unerträglich gefühlte Zwiespalt, den er gerade damals in seinem Innern zwischen seinem wissenschaftlichen Beruf und seiner künstlerischen Begabung — über deren Umfang, namentlich in Hinsicht auf die Musik, er sich noch durchaus im unklaren war —, zwischen seiner Einsicht und seinem Ehrgeiz auszukämpfen hatte. Weil er nämlich im Dienste der Wissenschaften zu stehn gezwungen ist, ist die Reaktion gegen den Geist des Theoretischen so spontan.

Die Personifikation alles Theoretischen im Menschen ist Sokrates. Nicht bloß als „die fragwürdigste Erscheinung des

---

[1]) I, 4, 384; cf. XIV, 368/70; XV, 62; XVI, 270/3.
[2]) XV, 62.
[3]) I, 125 ff.; IX, 184/5; X, 140.

Altertums", sondern an sich, als der wissenschaftliche Mensch schlechthin steht er fast immer im Mittelpunkte von Nietzsches Philosophie. Er ist Nietzsches „Schicksal"[1]). An ihm orientiert sich dieser beständig aufs neue. Ihn empfindet Nietzsche als den schärfsten Kontrast zu der eigenen Natur und kann dennoch dieses Verhältnis zu Sokrates nicht eindeutig auf das Antipodische festlegen, weil er, je länger, um so stärker die Verwandtschaft herausfühlt: „Sokrates .... steht mir so nahe, daß ich fast immer einen Kampf mit ihm kämpfe"[2]).

Der historische Sokrates ist für Nietzsche das Urbild und der Stammvater des theoretischen Menschen. Zugleich ist er für ihn der Begründer der Logik und Wissenschaft und hat als erster den Wahrheitsbegriff zum Rationalen in unmittelbare Beziehung gebracht, eine Beziehung, die nach Nietzsche keineswegs selbstverständlich ist. Daß der Sokratismus als Grundzug des menschlichen Wesens auf künstlerischem Gebiet, im Dialog des Dramas, schon vor Sokrates existiert hat, ist unwesentlich gegenüber der außergewöhnlichen Wirkung dieser Figur auf die Geschichte der menschlichen Entwicklung, die Plato aus der ursprünglichen Irrationalität seines Künstlertums in den Rationalismus hineingezwungen hat und die sich, über Aristoteles und die alexandrinische Epoche, im modernen Erkenntnisoptimismus eines Strauß und einer rationalistischen Historie zur Geltung gebracht hat. Er ist also der große Wendepunkt in der Geschichte der Philosophie überhaupt[3]).

Ergänzt wird diese Wirkung auf dem Gebiete der Kunst durch Euripides und den ästhetischen Sokratismus, dessen destruktive Seite in der Geburt der Tragödie eingehend dargestellt wird. Und den Abschluß bildet nach Nietzsche die unerschrockene Prinzipienfestigkeit, mit der Sokrates seinen Glauben an die Aufklärung bis in die letzten Konsequenzen ver-

---

[1]) Joël, S. 291. — I, 94. — Die Geburt der Tragödie ist tatsächlich aus dem Gegensatze zwischen Sokrates und dem Instinkt hervorgewachsen — cf. den Plan von 1870 (IX, 452 ff.).

[2]) X, 217. — Dieses Eingeständnis stammt aus dem Jahre 1875, also der Zeit dicht vor dem Umschlag.

[3]) I, 94 ff., 106/7, 125 ff.; IX, 53 ff., 81; X, 16, 168, 223/6; XIX, 129/30, 263/304. — Zu der für Nietzsche sehr charakteristischen Erklärung der Superfötation des Logischen bei Sokrates aus der durchaus irrationalen Basis des Dämonischen cf. Joël, S. 291/2 und I, 94/6.

fochten hat. Der sterbende Sokrates wird so schlechterdings zum Wappenschild der Wissenschaft[1]).

Aber über das Historisch-Individuelle wächst der attische Philosoph bei Nietzsche ins allgemeine; als „der ewig und überall Suchende" wird er zum Typus und Symbol. Er gilt als der große Feind alles Instinktiven, alles Dionysischen, Mythischen und Mystischen und ist als solcher der Repräsentant alles Rationalen, Theoretischen und Bewußten. Sein „künstlerisch-mystischer defectus", sein bis an den Umschlag ins Künstlerische heranreichender Wissenschaftsinstinkt macht ihn zum Hauptwidersacher aller Kunst und aller ästhetischen Kultur[2]).

In der allmählichen und bisher ungehemmten Intellektualisierung und Logisierung des Alogischen im Menschen sieht Nietzsche die große heranziehende Gefahr, gegen die er ankämpfen will. Alle schöpferischen, synthetischen Instinkte und Grundkräfte ruft er zur Paralysierung dieses vernichtenden Rationalismus auf, weil die schrankenlose Ausdehnung des Erkenntnistriebes nur auf Kosten der Kultur und — was hier fast synonym ist — des Lebens erfolgen kann. Denn „die Erkenntnis tötet das Handeln", und der Zweck der Wissenschaft ist „Weltvernichtung"[3]).

Diese lebensfeindliche, barbarisierende Tendenz der Wissenschaften in aller Schärfe darzustellen, empfindet Nietzsche als seine besondere Aufgabe. Seine Absichten richten sich dabei nicht so sehr gegen die Naturwissenschaften — obwohl er auch in derem Rationalismus den Untergang des Lebens sieht[4]) —, da diese ja das eigentliche Gebiet des Ideellen nicht berühren, sondern gegen die Geisteswissenschaften, zumal gegen die Geschichte.

Denn der rein „luxuriierende" historische Erkenntnistrieb entzieht dem Kulturbetriebe die größte Kraft, weil der mythenlos gewordene Mensch nicht mehr imstande ist, anders als in geschichtlichen Bahnen zu denken. Die ganze zweite Unzeitgemäße ist ein einziger Protest gegen das Historische als eine alles Absolute relativierende und intellektualisierende Macht. Gerade das

---

[1]) I, 77 ff., insbesondere 86, 89, 92, 96, 105/6; IX, 53/9, 238, 267/8.

[2]) I, 94 ff., 99/100, 104/5, 160/1; IX, 53, 76, 179; X, 100/1, 103, 131; XIX, 172, 225/6, 234.

[3]) I, 55/6, 359/60; IX, 72/3; X, 111/3, 124/5, 156, 160, 164, 208.

[4]) X, 114, 120, 122, 164.

Generalisieren erscheint Nietzsche an dem teleologisch-optimistischen Historismus — ganz abgesehen davon, daß er eine Vermessenheit der ratio ist — als das tödliche Prinzip. Deshalb stimmt er auch, mit Jakob Burckhardt, Schopenhauers Ablehnung der hegelischen Rationalisierung des schlechthin Alogischen völlig zu und polemisiert so scharf gegen E. v. Hartmanns Begriff des Weltprozesses.

Denn ein von der ratio vollständig erkanntes und in ein Erkenntnisphänomen aufgelöstes historisches Ereignis ist für das erkennende Subjekt tot. „Die Geschichte als reine Wissenschaft gedacht und souverän geworden, wäre eine Art von Lebensabschluß und Abrechnung für die Menschheit." Der Sinn des Lebens aber besteht nicht in den Institutionen, nicht im Gewordenen und Sezierbaren, sondern im Werdenden, im Widerhistorischen, im Individuum[1]).

Die Abkehr von der Wissenschaft bedeutet zugleich die Hinwendung zur Kunst, die Verneinung des Rationalen zugleich die Bejahung des Emotionalen. Aus dem irrationalen Urgrund des Menschen führt nun Nietzsche den zweiten, dem Intellekt polaren Faktor des menschlichen Wesens herauf, das Unbewußte. Auf dem Instinktiven nämlich beruht alle Produktivität der Phantasie und ihrer Auswirkung im Mythus. Während der Intellekt und das Bewußtsein immer nur von der Oberfläche stammen, ist der Instinkt identisch „mit dem innersten Kern eines Wesens". Er ist das notwendige Prinzip der Einheit und die große schöpferisch-affirmative Lebensfunktion, aus der allein die durch die Erkenntnis vernichtete Welt neu geschaffen werden kann[2]).

Aus ihr heraus, also aus dem Alogischen, geht nicht nur die ganze dionysische Kunst des Rausches, sondern auch der Mythus überhaupt hervor, und dieser in erhöhtem Maße, weil er als primitives Produkt des Gesamtgeistes viel einheitlicher als die gegenwärtige Kunst ist, in der immer apollinische, rationale Kräfte mitwirken[3]).

---

[1]) I, 293/4, 338/41, 353/7, 367, 512/4; IX, 358; X, 91, 96, 273/6, 323, 363, 366, 401/2.

[2]) I, 95; IX, 79; X, 126/7; XIX, 385/6; Bi I, 338/9, 369.

[3]) Das Dionysische als das schöpferische Prinzip aus der Einheit des Willens heraus abzuleiten, ist — es kann hier nur angedeutet werden — Nietzsches Hauptabsicht in der Geburt der Tragödie.

In unmittelbarem Zusammenhange mit dem Unbewußten steht insbesondere die Intuition, die unmittelbare Erfassung des Wesens der Dinge. Sie ist ein Produkt der Phantasie. In ihrem Vermögen, die Totalität in einem Akt der Synthese zu ergreifen, liegt ihr Vorzug vor aller Reflexion. Zugleich liegt darin aber auch ihre innere Rechtfertigung. Denn ihre Wahrheit beruht nicht auf irgendwelchen formalen Kriterien, sondern auf der ewigen Unwiderlegbarkeit des Persönlichen[1]).

Von dieser Seite aus gewinnt überhaupt Nietzsche das Moment, mit dem sich der Gegensatz zwischen Kunst und Wissenschaft, zwischen Dionysos und Apollon entscheidet. Weil die Kunst aus dem eigentlichen, dynamischen Wesen herausgeboren ist, so steht sie dem Leben in seiner Spontaneität als der „unersättlich sich selbst begehrenden Macht" näher. Nicht Schein und Sein, nur die Erkenntnis und das Leben sind disparat und streiten um die Vorherrschaft, die Nietzsche bedingungslos dem Leben als dem Primären, Umfassenderen und Reicheren zuspricht[2]).

Das Leben aber als die plastische Kraft braucht um sich einen „geheimnisvollen Dunstkreis", es verlangt die Existenz einer unhistorischen, mythenbildenden Kraft, und es hat direkt den Willen zur Illusion und zum Schein als der einzigen Erlösung des Seins. Denn — und das ist ganz schopenhauerisch empfunden — „nur als ästhetisches Phänomen ist das Dasein und die Welt ewig gerechtfertigt". Gegen die Lebensfeindlichkeit der ratio tritt in den Dienst des an sich wehrlosen Lebens die Kunst. Als das Korrelat der Wissenschaft und als „Heilmittel der Erkenntnis" wird sie zur Hauptwaffe gegen den sokratischen Erkenntnisoptimismus: „wir richten jetzt gegen das Wissen die Kunst". Damit aber, daß die Welt des Ästhetischen selbst die unmittelbare Erfüllung und der Sinn des Lebens wird, ist der Abschluß gegenüber dem Theoretischen durchgeführt. Wenn Leben und Kunst in sich und in wechselseitiger Beziehung zueinander ohne Rücksicht auf den Intellekt existieren, ist das Rationale überwunden. „Die Zeit des sokratischen Menschen ist vorüber[3])."

Das Verdammungsurteil über die Desillusionierung durch den Sokratismus und die Verherrlichung der Kunst könnte den An-

[1]) X, 7, 21, 138, 204ff.
[2]) I, 308, 380; IX, 206; X, 234; XIV, 271/3; cf. Br I, 160.
[3]) I, 45, 126, 144, 286/90, 310/1, 342; IX, 75/9, 82, 189; X, 114, 118/27, 320/1.

schein erwecken, als wolle Nietzsche eine vollkommene Vernichtung alles Theoretischen und Rationalen. Aber wenn er wirklich darauf ausgegangen wäre, so hätte er die notwendige Konsequenz ziehen und ganz in das Lager des Künstlerischen übertreten, d. h. selbst zum Künstler werden müssen. Jedoch biegt er durchaus nicht in die ästhetische Skepsis derjenigen ein, denen neben dem Leben und dem Bewußtsein der eigenen Produktivität das Wissen bedeutungslos geworden ist. Nietzsche will vielmehr sowohl das Schöpferisch-Emotionale wie das Rationale beherrschen: er will Kulturphilosoph sein. Ohne die Anerkennung der Lebensnotwendigkeit eines Rationalen und eines das „unlogische Zentrum der Welt" bearbeitenden Logischen wäre schließlich auch seiner eigenen Philosophie die Basis entzogen. Denn jede Philosophie des Irrationalen ist, soweit sie als Philosophie, als Erkenntnis auftritt, rational [1]).

In der Tat hat auch Nietzsche, so sehr er nach der Unendlichkeit des Irrationalen hin tendiert und so sehr er das Unbefriedigende jedes Strebens nach Erkenntnis empfindet, die Existenzberechtigung des Wissens nicht bestreiten können. Er will Apollon und Dionysos, das Historische und das Unhistorische, Wissenschaft und Kunst, und im Menschheitsphilosophen steckt sogar ein starkes Wissenschaftsstreben [2]).

Vor allem jedoch erstrebt er die höhere Einheit, in der das Polare aufgehoben werden kann. Und diese Synthese, in der das rein Theoretische als Sonderexistenz zerbrochen wird, bietet der Begriff des Philosophen der tragischen Erkenntnis.

Nietzsche muß den Begriff der Philosophie, weil sie als der große Oberbegriff sowohl die rationalen wie die irrationalen Faktoren des Lebens zusammenfassen und nicht bloß einen Indifferenzpunkt zwischen zwei sich verzehrenden Mächten darstellen soll, ganz besonders gegenüber dem Kritizismus und dem Positivismus fixieren. Die kritizistische Identifizierung von Philosophie und Wissenschaft lehnt er ausdrücklich ab: die Philosophie ist mehr als Wissenschaft und wissenschaftliche Philosophie, weil sie auf die „großen und wichtigsten Erkenntnisse", auf die mit Werturteilen verbundenen Objekte ausgeht und weil der echte Philo-

---

[1]) cf. die Einleitung. — IX, 185; X, 210/1.
[2]) I, 287; IX, 263; X, 158.

soph nicht die Wahrheit, sondern „die Metamorphose der Welt in den Menschen“ sucht[1]).

Der eigentliche Kritizismus hat in Nietzsches Sinne zur Philosophie nicht mehr als den Rang einer Vorstufe. Und zwar sieht er in Kant durchaus nur den Skeptiker und in dessen auf sich selbst zurückschlagenden Rationalismus die Zerstörung des sokratischen Erkenntnisoptimismus. Dasselbe Antidogmatische holt er auch aus Lichtenberg heraus, und ganz besonders durch Schopenhauer glaubt er diese antischolastische Vereinfachung vollendet[2]).

So sehr aber Nietzsche der Umbiegung des Rationalismus in den Kritizismus als der großen Selbstbesinnung des Verstandes auf seine Grenzen zustimmen kann, so übersieht er doch auch nicht die zerstörende Wirkung des Kritizismus auf das Imaginäre, auf Metaphysik und Religion. Vor dieser nackten, bis ans Ende durchgeführten Wahrhaftigkeit schreckt er als vor einem tragischen, weil tödlichen Rationalismus zurück. Er verwirft die kantische Skepsis als einen lebensunmöglichen Agnostizismus, auf dem niemand verharren könne, und sucht in Schopenhauer als Erzieher an dem Beispiel Heinrich von Kleists die vernichtende Wirkung des Kritizismus darzutun[3]). Aus dieser „Höhle des skeptischen Unmuts“ muß aber, mit Schopenhauer, der Aufstieg zu neuer Synthese begonnen werden. Denn nicht in der Skepsis kann der Sinn der Philosophie für Nietzsche bestehen, weil er den Rationalismus gerade überwinden, nicht aber auf dem toten Punkt des absoluten Nichts verharren will.

Die Möglichkeit der Philosophie sieht er daher nur in dem engsten Zusammenhange mit dem Leben. Wie er überhaupt alle bisherigen Philosophien unter dem Aspekt des Lebens bewertet, so setzt er auch die zu schaffende in unmittelbare Beziehung zum Leben; denn der Philosoph der tragischen Erkenntnis „baut an einem neuen Leben“[4]).

Hier vermittelt wieder die Intuition die Beziehung zwischen den emotionalen Lebenskräften und dem Denken des tragischen Philosophen. Das Dichten, Mythenbilden und das Erkennen sind

---

[1]) I, 414, 472/3, 481; X, 23/4, 117, 172, 294, 299/300.
[2]) I, 127/8, 139/40, 225 (cf. X, 234 und Lange 484); X, 178/9 u. ö.
[3]) I, 408/9; X, 116, 122, 141, 145 6.
[4]) I, 403 ff.; X, 12, 109, 115/9, 180 ff., 222, 232/4, 296, 317/8 u. ö.

in ihm unmittelbar eins: „er erkennt, indem er dichtet, und dichtet, indem er erkennt". Denn sein Ziel ist nicht die einzelne Wahrheit, die vielmehr ganz irrelevant ist, sondern das Umfassen der Totalität der Töne der Welt. Und in der Assimilation derselben wird er selbst zum Ausdruck des Weltganzen und zum Menschheitszentrum [1]).

Nur diese zentrale Stellung über Kunst und Wissenschaft und diese engste Fühlung mit dem Leben, dem faktischen wie dem zu produzierenden — eine Fühlung, die fast eine Identität mit dem Leben ist — ermöglicht dem Philosophen der tragischen Erkenntnis die Erfüllung seiner großen Aufgaben. Seine eminente Funktion, am Leben mitzuwirken, macht ihn zur Bändigung des entfesselten Erkenntnistriebes befähigt, zu einem In-die-Schranken-Weisen, das den Rationalismus nicht vernichtet, sondern in den Dienst des Lebens zieht und das Theoretische in eine höhere Potenz, die Weisheit, transformiert [2]).

Nietzsche definiert den Begriff der Philosophie überwiegend von seiner künstlerischen Seite her. Daß bei ihm der Zusammenhang zwischen der ästhetischen Welt und der konkreten unendlich viel größer als zwischen dieser und der theoretischen ist, hat aber eine bedenkliche Seite für die Philosophie selbst. Wenn Nietzsche „die Schönheit und Großartigkeit einer Weltkonstruktion" oder die Kraft der prophetischen Deutung zu ihrem zureichenden Kriterium macht und das Systematische völlig preisgibt [3]), so genügen die Ergebnisse eines solchen Philosophierens offenbar dem wissenschaftlichen Wahrheitsbegriff nicht. Die alte Klippe jedes spekulativen Idealismus ist also wieder da.

Hier ist die Erklärung für die Existenz des doppelten Wahrheitsbegriffs bei Nietzsche und der Grund dafür, daß er beständig an dem Gegensatz zwischen Wahrheit und Illusion Anstoß nehmen muß. Meist bewahrt ihn der scharfe Dualismus Langes davor, den wissenschaftlichen Wahrheitsbegriff mit dem der intuitiven Erkenntnis zu identifizieren und läßt ihn den metaphorischen Charakter aller unmittelbaren Anschauung betonen, deren Herrschaftsbereich auf Mythus, Kunst und Philosophie beschränkt sein soll. Dennoch muß der stetige Hinweis auf die Berechtigung

[1]) X, 128, 172/3; XIX, 132/5.
[2]) I, 128; X, 111 9, 124, 186/7 u. ö.
[3]) X, 5/7, 125/7, 133/4 u. ö.

der Begriffsdichtung innerhalb dieses Bezirkes bei aller Einschränkung der Philosophie auf die Lebenssphäre den Wahrheitsbegriff verwandeln, weil er von dem Zusammenbruch des Sokratismus gar nicht unberührt bleiben kann, und weil andererseits die Illusion immer stärker zu einer aus den Postulaten des Lebens heraus geborenen Notwendigkeit wird.

Damit, daß Nietzsche Liebe, Religion und Kunst als „das Wahrste in dieser Welt" bezeichnet und in dem ästhetischen Reiz des Imaginären eine ganz besondere Genugtuung empfindet, beginnt die Entwertung des wissenschaftlichen Wahrheitsbegriffs. Mit der Übernahme der Lessingschen Verschiebung des Akzentes von den Ergebnissen auf den Akt des Wahrheitssuchens selbst, in dem Hineintragen des pragmatistischen Wirkungs- und Wertbegriffs wird sie fortgeführt. Und in der Abhandlung über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne ist, infolge der Anwendung der Evolutionstheorie, der Übergang zu dem späteren biologischen, unstatischen Wahrheitsbegriff tatsächlich schon vollzogen[1]).

Dieser Angriff auf die Festigkeit des wissenschaftlichen Wahrheitsbegriffs ist jedoch in der Philosophie des jungen Nietzsche nur ein Nebenmoment, das nicht an sich, sondern bloß wegen der späteren Erweiterung dieser Gedanken wichtig ist. Viel wesentlicher ist das starke Gefühl der Unzulänglichkeit einer bloßen Philosophie des Als Ob in Nietzsche und seine Ahnung, daß zwischen den Anforderungen der ratio und den Zielen seiner Philosophie ein Rest geblieben sei, den aufzulösen seinen Kräften vielleicht nicht gelingen würde.

So ist das Wesen des Philosophen tragisch. „Sein universaler Trieb zwingt ihn zum schlechten Denken", und sein Signum ist der Kampf[2]), und zwar ein Kampf, der sich bei jedem historischen Versuch einer Verwirklichung der Synthese als ein Vernichtungskampf erwiesen hat.

Erst aus der Geschichte des Menschheitsphilosophen ergibt sich nämlich der wahre Grund für das Prädikat des Tragischen. Die erste Inkarnation einer solchen mißglückten Synthese des Rationalen und Irrationalen ist Empedokles, eine Gestalt, die im Denken des jungen Nietzsche eine außerordentliche Stellung ein-

[1]) I, 58, 105; X, 125, 139/40, 171, 199 ff., 211/3.
[2]) X, 140/1.

genommen hat. Als problematische „Grenzfigur", als durch und durch „agonaler Mensch" ist er überhaupt der schlechthin tragische, der an der tragischen Erkenntnis gescheiterte Philosoph, der, trotz seiner Sehnsucht nach der Kunst, immer nur das Theoretische findet[1]). Nur Sokrates hätte in der Antike eine Wiederholung dieses gescheiterten Versuchs wagen können. Der musiktreibende Sokrates wäre die vollkommene Lösung gewesen[2]). Durch sein Einbiegen in den Rationalismus hat er jedoch diesen Weg für das ganze Altertum ungangbar gemacht.

Auch Schopenhauer ist, trotz der dritten Unzeitgemäßen, für Nietzsche nicht der eigentliche Menschheitsphilosoph — schon deswegen nicht, weil er nicht unmittelbar an das von der Antike ererbte Problem, sondern an die Fragestellung Kants anknüpft. Daher ist Nietzsche selbst immerfort auf dem Wege zu dieser großen Synthese des Rationalen und Emotionalen und versucht von diesem Problem aus Schopenhauers Voluntarismus weiterzubilden. Das Ziel dieser Versuche scheint sehr nahe; denn von Empedokles zu Zarathustra geht eine direkte, kurze Linie.

Ehe aber Nietzsche den Ausbau der eigenen Philosophie in diesem Sinne zu vollenden vermag, tritt die schon längst drohende[3]) Reaktion gegen die Philosophie des Irrationalen ein. Ihre Fundamente werden als unzulänglich und brüchig erkannt. Der Begriff des Emotionalen, des Schöpferischen, des tragischen Philosophen erscheint ihm jetzt zu weit oder zu verschwommen, und eine Verringerung und Einschränkung dessen, was dem Herrschaftsbereich des philosophischen Denkens unterliegt, ist die gegebene Folge. Mit dem Zusammenbruch der Position aber tritt die Bejahung der bisherigen Negation ein, und die Konsequenz ist der Intellektualismus.

---

[1]) IX, 123; X, 223; XIX, 194, 201. — Übrigens ist hier Hölderlins Einfluß unverkennbar, cf. die Skizze zu einem Drama IX, 130/6. — Noch deutlicher tritt die zentrale Stellung, die Empedokles in dem ganzen Basler Freundeskreis eingenommen hat, aus der Nietzsche gewidmeten Schrift von H. Romundt: Die menschliche Erkenntnis und das Wesen der Dinge. Basel 1872. S. 60, 63/4, 76/8, 81, 86, 91 u. ö. hervor.

[2]) I, 101/2, 105 ff.; IX, 179/80.

[3]) cf. die Entwicklung zwischen Bd. IX und X.

II.

1. Philosophie und Wissenschaft.

In vieler Hinsicht ist Nietzsches mittlere Periode die zwiespältigste und komplizierteste Zeit seines ganzen Lebens. Durch die plötzliche Negierung alles dessen, was bisher im höchsten Maße bejaht wurde, wird der Philosoph sehr häufig in Positionen gedrängt, die seinem eigentlichen Wesen absolut fremd sind. Wenn er z. B. die Nüchternheit des Sokratismus, die ihm bisher schlechthin das kulturvernichtende Prinzip repräsentierte, jetzt gerade als Signatur der höheren Kultur bezeichnet und alle romantische Empfindsamkeit verbannt[1]), oder wenn seine Philosophie aus dem reinsten Idealismus in eine leidenschaftlich betonte Skepsis und zum Positivismus umschlägt, so können Zweifel an der Echtheit dieser Vorgänge auftauchen.

In der Tat ist auch der Charakter dieser ganzen Epoche äußerst sophistisch, und mit Recht hat man in der Wendung zum Utilitarismus eine Maskierung gesehen — am deutlichsten vielleicht der spätere Nietzsche selbst, dem bisweilen Bedenken über die eigene Verwandlungsfähigkeit aufstiegen und der seine Rechtfertigung in der Notwendigkeit des Positivismus als Vordergrundsphilosophie und Durchgangsstufe suchte[2]).

Vielfach ist dieser jähe Umschlag von der „Freude am Unwirklichen" zur „Freude am Wirklichen", die Entwertung des bisher hochgehaltenen Idealismus zum „höheren Schwindel" bedenklich. Jedoch — und das verteidigt Nietzsche gegen den oft erhobenen Vorwurf eines Mangels an intellektueller Rechtschaffen-

---

[1]) II, 181; III, 112; XI, 24.

[2]) IV, 228; XI, 166, 400; XIV, 387/90. — cf. II, 251/4 und Joël S. 321/5.

heit — ist dieses Spiel in erster Linie eine Selbstzerfleischung, der Ausdruck einer großen seelischen Krise in einer Zeit des physischen Zusammenbruches. Es ist eine Ernüchterung aus Krankheit, in der der Intellektualismus, ein in Nietzsche nicht zu unterschätzender Faktor, nach jahrelanger Unterdrückung die bisherigen Fesseln sprengt[1]).

Nicht die Schwierigkeit im Begriff des tragischen Philosophen, sondern die Zersetzung des ästhetischen Ideals ist bekanntlich der Anlaß geworden, welcher die große Krisis in Nietzsches Weltanschauung herbeigeführt hat. Die Erkenntnis der fundamentalen Differenzen zwischen Wagners künstlerischen Tendenzen und der eigenen Überzeugung war das erlebte Einzelne, das sich zum philosophischen Allgemeinen auswuchs. In erster Linie erfolgte daraus eine Revision der künstlerischen Phantasie, aus der erst als weitere Konsequenz der Zusammenbruch der gesamten, so stark nach dem Ästhetischen tendierenden Philosophie resultieren mußte. Denn allein der Begriff einer ästhetischen Kultur hatte das Vermögen gehabt, dem sokratischen und dem antisokratischen Geiste in Nietzsche eine gemeinsame Beziehung auf das Leben hin zu verleihen, in der sich der erstere der Führung des letzteren unterordnen konnte. Sobald aber jener Oberbegriff illusorisch wurde und jede umschließende Klammer fortfiel, mußten die wissenschaftliche und die künstlerische Tendenz in ihrer nackten, natürlichen Heterogenität einander wieder zum Kampfe gegenübertreten, in dem sich der bisher schwächere rationale Trieb dem irrationalen gegenüber nunmehr siegreich erweist, weil er jetzt seinen Geltungskreis beliebig weit dehnen und seinen Drang zur absoluten Herrschaft[2]) hemmungslos verwirklichen kann.

Sicherlich haben alle Äußerungen des mit Wagner zerfallenen Nietzsche über das Wesen der Kunst immer ein höchst persönliches Ziel, und vielleicht wäre es ohne das Persönliche überhaupt niemals zu einer so schroffen Abweisung der Auswirkungen der Phantasie gekommen. Dennoch, trotz dieser einseitigen Zuspitzung, muß auch aus diesem Persönlichsten ein gewisses Maß des Objektiven herausgehoben werden, weil auf ästhetischem Gebiet der Umschlag ins Antiromantische am tiefsten das Zentrum des Menschen Nietzsche erschüttert hat.

[1]) IV, 113/5; XIV, 387/90; XV, 9/10, 73/4, 79; XVI 362/3.
[2]) II, 253.

Vor allem müssen bei dem Ernüchterten, dem feste Ziele und Richtungspunkte Suchenden der dionysische Rausch und das Visionäre als das aller Grenzen spottende Spontane Anstoß erregen. Er, der sich immer als den eigentlichen Entdecker des Dionysischen empfunden hat, wehrt jetzt den Glauben daran als ein Verhängnis, als eine furchtbare Gefahr ab. Er verwirft alles, was sich auf dieser Verneinung des Rationalen aufbaut, und dehnt das Prädikat der Gefährlichkeit über die ganze Kunst wegen ihrer engen Liierung mit den metaphysischen und religiösen Bedürfnissen der Menschheit aus. Die Kunst, soweit sie eine Auswirkung des Dionysischen, der Affekte und des Emotionalen ist, erscheint Nietzsche wie eine Krankheit, ja wie ein Rudiment, ein Atavismus, eine Totenbeschwörung von Epochen, in denen eine intellektuell unausgebildete Menschheit widerstandsunfähig dem Druck der in ihr vorhandenen blinden Kräfte nachgeben mußte[1]).

Aber auch dem Apollinischen, obgleich es nach der Geburt der Tragödie das dem Sokratismus analoge ästhetische Prinzip ist, wird jetzt die innerliche Berechtigung zu einer Sonderexistenz abgesprochen[2]). Die Kunst ist als Kultur- und Lebensnotwendigkeit überhaupt wie ausgestrichen, weil der Schein zur Täuschung und der Künstler zum Betrüger geworden ist, dem in Hinsicht auf das Erkennen der Wahrheiten das intellektuelle Gewissen fehlt. Die Existenz einer höheren Potenz der Wirklichkeit im dichterischen Schein wird, weil mit dem Wesen der ratio unvereinbar, negiert, und damit ist der Künstler aus seiner bisherigen Stellung in der vordersten Reihe endgültig verwiesen. Mehr noch: mit einer gewissen Absichtlichkeit betont Nietzsche jetzt den Anteil der kritischen Urteilskraft am Prozeß künstlerischer Gestaltung und intellektualisiert selbst das Schöpferisch-Emotionale. Als letzte Konsequenz ergibt sich aus dieser Anwendung des kritischen Prinzips auf ein Gebiet, dessen Mittelpunkt doch außerhalb des Rationalen liegt, ein fast aufklärerisches Bezweifeln der Echtheit der Kunst und die Konstatierung ihrer Unzulänglichkeit, soweit sie hier als Abbild des Konkreten gelten will. Sie existiert nicht für Physiker und Philosophen, weil sie kein Naturprodukt,

---

[1]) II, 131/2, 156/60, 163/4, 202/4; IV, 53/4, 63/4, 253/4; cf. XI, 332.
[2]) cf. die Ablehnung des l'art pour l'art-Standpunkts Homers III, 105.

sondern nur eine romantische Selbstbespiegelung des Menschen ist[1]).

Diese völlige Verwerfung des Künstlerischen gewinnt im Begriff der intuitiven Erkenntnis für das Erkenntnisproblem eine entscheidende Bedeutung, da hier die Welt des Ästhetischen den Bezirk der Erkenntnis schneidet, und da die unmittelbare Anschauung, der Stützpunkt alles metaphysischen, religiösen und künstlerischen Idealismus, letzten Endes die Auswirkung des Emotionalen und Irrationalen auf rationalem Gebiet bedeutet. Da Nietzsche andere Erkenntniskriterien als die des prüfenden Verstandes nicht mehr anerkennen will, so wird seine Anzweiflung des Erkenntniswertes der schöpferischen Phantasie und des Imaginären mit einer völligen Negierung gleichbedeutend. „Dichter haben in Dingen der Erkenntnis immer Unrecht." Nur eine reinliche Scheidung zwischen Wahrheit und Dichtung — im Gegensatz zur asiatischen Phantastik für ihn das spezifisch europäische Vermögen — gilt ihm als der einzig feste philosophische Ausgangspunkt. Nur die Analyse, nur die Spaltung der Einheit gibt Wissen. In diesem zum Prinzip erhobenen Dualismus liegt mehr als eine bloße Ableugnung des Wertes der intuitiven Erkenntnis; Nietzsche verleugnet damit überhaupt jede Möglichkeit einer solchen, die ja immer nur aus dem Einheitspunkte alles Lebens erfolgen und immer nur ein ganz spontaner Akt der Synthese sein kann[2]).

Von dieser Verneinung des Wahrheitsgehaltes der unmittelbaren Anschauung wird naturgemäß hauptsächlich Schopenhauers Metaphysik betroffen, deren zentrale Sätze nicht rational, sondern nur intuitiv erfaßt werden wollen, wie sie ja auch von Schopenhauer selbst nur durch eine unmittelbare Anschauung gewonnen sein können[3]).

Der schon einmal von dem ganz jungen Nietzsche auf die schwachen Stellen in Schopenhauers Philosophie, die Identifizierung des Dinges an sich mit dem Willen und die Gültigkeit des Satzes vom Grunde in dem Verhältnis der Dinge zu ihren Erscheinungen, unternommene Angriff wiederholt sich jetzt, jedoch

---

[1]) II, 155/75, 193/4, 261; III, 32/3, 105; IV, 299; XI, 72/4, 331/3.

[2]) II, 50, 166/71, 243/4; III, 21, 154; IV, 352/4, 359/60; XI, 23, 164/5, 187, 326, 331, 334/5, 372, 398.

[3]) Aller Hohn Schopenhauers über Schellings intuitive Erkenntnis darf hier nicht irreführen.

mit schärferen Waffen. Es ist Spirs schroffer Dualismus, mit dessen Ausprägung des Transzendenten als des Unbedingten und Nicht-Bedingenden und mit dessen Ablehnung aller metaphysischen Systeme als nicht zu verifizierender Hypothesen er jeden Versuch eines Rückschlusses von den bedingten Phänomenen auf die Noumena abwehrt[1]). Infolgedessen muß speziell Schopenhauers Voluntarismus Nietzsche als ein verwerfliches Überschreiten der dem menschlichen Intellekt gesetzten Grenzen erscheinen, als eine verkappte Teleologie, die sich von den üblichen rationalen teleologischen Prinzipien nur durch ihre Betonung des Irrationalen unterscheidet. Damit jedoch fällt das ganze System als vor dem prüfenden Verstand nicht stichhaltig, und das, was von ihm verbleibt, hat nicht mehr als eine rein metaphorische Bedeutung[2]).

In weiterer Konsequenz scheidet Nietzsche grundsätzlich alle Metaphysik infolge ihres unwissenschaftlichen Charakters aus dem Gebiet des Wahrheitvermittelnden aus. Alles, was in der Philosophie auf spekulativem Wege gewonnen ist, gehört als Verdunkelung des Textes der Natur in den Bereich des Unwirklichen, des Fiktiven[3]).

Als gegebene Konsequenz könnte nach dieser Preisgabe aller Metaphysik der Rückzug auf die Langesche mittlere Linie zwischen Idealismus und Positivismus erscheinen. Allein trotz einiger dahin zielender Versuche ist für einen so sehr in Gegensätzen denkenden Geist wie Nietzsche ein Einhalten zwischen den Extremen nicht möglich. Das Spekulative soll nicht nur seine Wahrheitsbedeutung, sondern auch seinen Wert als Begriffsdichtung völlig einbüßen. Es ist zum feindlichen Prinzip geworden.

Beides, das Streben nach Wahrheit und der Drang nach Befriedigung der Phantasie werfen sich jetzt vielmehr gemeinsam auf die Wirklichkeit als das einzig reale Objekt. Dieser Schritt zum Realen und Gegebenen ist sicherlich bis zu einem gewissen Grade von der Lektüre Rées, Spencers und anderer Positivisten und vor allem der Biologen und Naturforscher veranlaßt worden.

---

[1]) II, 35 ff. — Der „ausgezeichnete Logiker" ist Spir; aus dessen Werk auch das Zitat II, 38. — cf. hierzu aus der 1. Auflage von Denken und Wirklichkeit: I, 46, 171 ff., 234, 246 ff., 338/63; II, 252/7 und aus der 2. Auflage: I, 4, 153 ff., 185 ff., 236, 241, 245/304, 334/42; II, 288/92.

[2]) III, 20/1; XI, 15, 120, 161/2.

[3]) II, 26/8; III, 23/4, 31/2, 363/4; XI, 13/4, 23, 166.

Auch der Einfluß von Dührings fast materialistischer Wirklichkeitsphilosophie ist unverkennbar[1]), mit dem der positivistische Nietzsche überhaupt größere Gemeinsamkeiten hat als er sich selbst zugesteht. Das Wesentliche aber hat er auch hier aus sich selbst.

Wirklichkeit und Wissenschaft sind also die beiden großen Mächte, die nun in den Vordergrund geschoben werden. Ihre Entdeckung ist das Fazit der Abkehr vom Idealismus, und die neue klare Tendenz ist, den ganzen Erkenntnisprozeß auf die Beziehungen dieser beiden Faktoren zu beschränken, indem in der Erkenntnis auch der Ersatz für Religion und Kunst gesucht wird.

Mit der Entwertung des Künstlerischen verblaßt die bisher so scharf gezogene Grenze zwischen dem philosophischen Genius und dem Gelehrten. Die Wissenschaft verdrängt bei Nietzsche überhaupt die Philosophie aus dem ganzen Geltungsbereich und die Induktion die Deduktion. Nicht in der Metaphysik ruhen jetzt für ihn die Quellen der Kraft, sondern im Theoretischen. „Der wissenschaftliche Mensch ist die Weiterentwicklung des künstlerischen[2])."

Weil die Methode den einzigen Weg zur Wahrheit — denn es gibt keinen königlichen — anweist, so sucht Nietzsche den Maßstab für die Bewertung des Szientifischen in ihr allein. Durch sich selbst, durch die ihr innewohnenden ethischen Tendenzen ist sie gerechtfertigt, nicht durch ihre Ergebnisse, deren Unscheinbarkeit vielmehr stets in einem Mißverhältnis zu der Summe des Vorausgesetzten steht[3]). Den Sinn des Methodischen festzulegen und das Wesen des Wissenschaftlichen möglichst rein herauskristallisieren zu lassen, dazu fühlt sich Nietzsche in besonderem Maße veranlaßt, weil er die Reize des Ästhetischen in seinem unbekümmerten Herausheben des Wesentlichen zu klar erkannt hat, als daß er sie jetzt völlig ableugnen könnte, und weil er die Schwäche der Wissenschaft und ihren Mangel an starken Akzenten zu deutlich empfindet[4]).

---

[1]) Von Dührings philosophischen Schriften außer dem „Wert des Lebens", einem Buch, das Nietzsche schon frühzeitig beschäftigte (X, 492/5), vor allem der „Kursus der Philosophie", 1875, in seiner Bibliothek. — Über die Stellung Nietzsches zu den Naturwissenschaften cf. Claire Richter: Nietzsche et les Théories biologiques contemporaines. Paris 1911.

[2]) II, 166ff., 203, 248 9; IV, 295/6; XI, 23, 72/3, 160/1, 166/7, 172ff.

[3]) II, 23/4, 234, 242/3, 391; IV, 59, 359/60; XI, 174.

[4]) II, 177, 183; XI, 171.

In der Festigkeit der Methode findet er den einen Ersatz, den andern aber sucht er in den Einzelwissenschaften. Es charakterisiert nicht bloß den letzten Nietzsche, wenn dieser die Gesamtheit seiner philosophischen Bestrebungen seit Menschliches allzu Menschliches als eine rein naturwissenschaftliche Betätigung betrachtet wissen will. Diese Überzeugung datiert bei ihm vielmehr schon von der neuen Erkenntnis an, daß die Natur nicht romantisch, sondern „wahr" ist. Insbesondere sind es die auf der Grenze zu den Geisteswissenschaften liegenden Gebiete der Biologie, Physiologie und Psychologie, die ihn interessieren, also diejenigen hauptsächlich, in denen sich der Entwicklungsgedanke fast völlig durchgesetzt hat. Und naturgemäß steht die Sinnesphysiologie — schon bei Lange, wenn auch in ganz anderem Sinne, als der „berichtigte Kantianismus" gedacht — wegen ihrer Verwendungsfähigkeit gegen alles Ideelle im Vordergrund[1]).

Trotz dieser ausgesprochenen Tendenz auf die Naturwissenschaften verdient Nietzsches mittlere Epoche jedoch in weit höherem Grade das Prädikat des Historischen. Nirgends ist vielleicht der Umschlag prägnanter als in dieser Abkehr von dem früheren antihistorischen Standpunkt und von Schopenhauer und in dieser Verleugnung der eigenen Unzeitgemäßen. Der Historismus, ehemals nichts als die große Zeitkrankheit, gilt jetzt geradezu als ein Ausdruck menschlicher Genialität[2]).

Die Befestigung des Glaubens an das heraklitische Werden und die Einwirkung des biologischen Vererbungsbegriffs sind die beiden Hauptursachen für das starke Erwachen des Gefühls der geschichtlichen Bedingtheit alles Lebens in Nietzsche. „Wir brauchen Geschichte; denn die Vergangenheit strömt in hundert Wellen in uns fort[3])."

Nun trägt gerade die Geschichte als die Basis der Geisteswissenschaften durch ihre Berücksichtigung des Erlebnisses, des Individuellen und des Einmaligen in besonderem Masse den irrationalen Faktoren im Dasein Rechnung. Diese Seite des Historischen kann natürlich dem von J. Burckhardt Beeinflußten nicht fremd sein, zumal wenn er die Geschichte nicht von dem ge-

---

[1]) II, 19/20, 26/8; IV, 307/8, 322; XI, 73/4; XV, 77. — Lange 482.

[2]) II, 44; III, 24/5, 103. — cf. R. M. Meyer: Nietzsche. München 1913. S. 311.

[3]) III, 120/1.

wohnten kollektivistisch-psychologischen Standpunkt, sondern von der Subjektivität der Icherlebnisse aus betrachtet: „Die vollendet gedachte Historie wäre kosmisches Selbstbewußtsein“ [1]).

Aber das entscheidende Moment ist jetzt für Nietzsche das entgegengesetzte Wirkungsprinzip in der Geschichte: ihre Eigentümlichkeit als adäquatestes Abbild des absoluten Werdens und Fließens des heterogenen Kontinuums. Die Geschichte bestätigt ihm die einst als tödlich empfundene Wahrheit der Relativität alles Seins. Sie löst die stärksten Kontraste in Gradunterschiede auf, versubjektiviert das Allgemeinste und verobjektiviert das Persönlichste. Durch ihren kritischen Geist wird selbst die vollkommenste Festigkeit des Absoluten zur Vermeintlichkeit.

Schon Lange hatte den Zusammenhang von Geschichte und Kritik erkannt [2]), wie er überhaupt infolge seiner sozialen Tendenzen stark historisch dachte. In den Händen des positivistischen, antimetaphysischen Nietzsche wird die kritische Historie zur stärksten Waffe gegen den Idealismus: Die Geschichte tritt für ihn in den Dienst der Aufklärung.

Überhaupt ist diese rationalistische Verwendung der Historie in Verbindung mit der biologischen Auffassung die Quintessenz des ganzen Positivismus Nietzsches. Mit ihrer Hilfe reduziert er alles Unbedingte, Absolute, Metaphysische häufig auf die persönlichen Momente, auf die Grade der Individualitäten und des Alters. Und es ist kein Zufall, daß das Postulat einer historischeren Betrachtung der Philosophie und ihrer Hauptbegriffe gerade am Anfang von Menschliches allzu Menschliches steht [3]). Vielmehr ist dieses Werk dem etwas skeptischen und französisch-rationalistischen Geiste Burckhardts ziemlich angenähert. Diese Nachwirkung der Basler Zeit ist um so wesentlicher, als jene zweite Unzeitgemäße unbewußt eine Emanzipierung von der historischen und historisierenden Auffassung Burckhardts gewesen war.

2. Dogmatik und Skepsis.

Dadurch, daß die Erkenntnis zum Oberbegriff in Nietzsches Denken geworden ist, ändert sich seine Stellung zu Sokrates

[1]) III, 103, 121; IV, 354; XI, 114.
[2]) Lange 335.
[3]) II, 19ff.; III, 138/9; IV, 89, 190/1, 320/1, 332, 347/51; XI, 159.

von Grund auf. Sokrates, der theoretische Mensch, bisher die Personifizierung alles Kulturfeindlichen, rückt gerade als Repräsentant des Rationalismus für einen Moment weit in den Vordergrund, die großen althellenischen Metaphysiker verdrängend. Und zwar ist es nicht einmal der platonische mit seinem ins Dämonische gesteigerten Intellektualismus, sondern der der xenophontischen Memorabilien in seiner ausgesprochensten Nüchternheit[1]).

Das Bewußtsein hat also auf der ganzen Linie über den Instinkt gesiegt, und das Urteilsvermögen wird jetzt für Nietzsche zu der großen Lebensnotwendigkeit, hinter der das Emotionale wie ein sekundäres Gebilde in den Hintergrund tritt[2]). Aber — und schon die auffällige Betonung des xenophontischen, kleinbürgerlichen Sokrates weist darauf hin — für ihn selbst ist, bei aller Bejahung des wissenschaftlichen Sinnes, der Sokratismus auch jetzt nicht Endziel, sondern nur ein Durchgangspunkt. Es zeigt sich, daß Nietzsche in keiner Weise gewillt ist, im Theoretisch-Szientifischen aufzugehn; denn er hat nach dem Zusammenbruch seiner Metaphysik zu starke skeptische Tendenzen in sich aufgenommen. Die Aversion gegen das Dogmatische ist in ihm weit kräftiger ausgeprägt als die Richtung auf die Erkenntnis.

Es ist das Merkmal dieser Epoche, daß Nietzsche die Differenzen zwischen dem Sokratismus und der Skepsis nicht erkennen will. Die Verwendung des Zweifels in allem Rationalismus von Sokrates bis Descartes und Kant im Dienste methodischer Forschung und die Übereinstimmung von Skepsis und Wissenschaft in der Abwehr irrationaler Momente von dem Bereich der Erkenntnis sind schuld, daß sich bei Nietzsche der Wissenschaftsbegriff so eng mit dem skeptischen Geist liieren kann[3]).

Gegen das Dogmatische als das dunkle, feindliche Prinzip richten sich nämlich für ihn Wissenschaft und Skepsis zu gleicher Zeit. Es ist der große Feind. In ihm und in allen Auswirkungen irgendeines Glaubens oder einer Überzeugung sieht Nietzsche nur gefährliche Reste eines Irrationalen, eines nicht zur Bewußtheit gebrachten Unbewußten und Gefühlsbetonten und verwirft

---

[1]) III, 244; XI, 105/6.
[2]) II, 45, 226, 247; IV, 39/41, 95; XI, 279.
[3]) II, 42/3, 240/1; III, 301/2.

daher alle auf das Transzendente und Metaphysische gerichtete Dogmatik als wertlos[1]).

Im Begriff des Freigeistes personifiziert sich diese doppelte Absage an alles Dogmatische und Emotionale. Er soll gleichzeitig den antiken Sokratismus und Skeptizismus, das griechische Zustreben zum Licht und zur Klarheit mit der Skepsis des Montaigne wie überhaupt der französischen Moralisten und Rationalisten zusammenfassen[2]) und ein Ausdruck des gesteigerten Intellektualismus der Gegenwart sein. Mit diesen Eigenschaften tritt er das Erbe des Philosophen der tragischen Erkenntnis an, dessen dogmatische Geschlossenheit unter der zersetzenden Kraft des Rationalismus zerbröckelt ist. Der Freigeist ist nämlich der Brennpunkt alles antidogmatischen Skeptizismus, der nicht nur die Spekulation in der Philosophie, sondern überhaupt jegliche Gebundenheit als eine Unerträglichkeit aufklärerisch zerstört. Denn „die Periode der Tyrannen des Geistes ist vorbei“[3]).

Offenbar hält Nietzsche die Leichtigkeit der aufklärerischen Skepsis für eine seinem Wesen erreichbare Möglichkeit und sucht mit dem Geiste Voltaires seine Philosophie des Vormittags zu erfüllen. Er suggeriert sich in den kühlen, objektiven Geist des französischen Rationalismus hinein, eines Geistes, mit dem er alle Leidenschaftlichkeit des Schöpferischen erfrieren lassen zu können glaubt.

In diesem selben Sinne will die häufig hervorgekehrte Eiseskälte der Erkenntnis und die schroffe Abweisung aller Leidenschaft und alles Gefühlsbetonten verstanden sein. Die gleiche Tendenz hat auch das Zustreben auf epikurische Leichtigkeit und die Sehnsucht nach Einfachheit, Helligkeit, Klarheit und Licht[4]).

Im Wesen des Freigeists existiert jedoch, wie in allen aus der Negation hervorgehenden Begriffen, eine große Schwierigkeit: die allzugroße Abhängigkeit seiner Existenz von dem Vorhandensein seines Gegenteils. Wie Nietzsche selbst zugestehen muß, ist der Freigeist nur ein „relativer Begriff“, der überall die

---

[1]) II, 117/20, 140/1, 351, 388ff., 393/4; III, 363/4.

[2]) III, 114, 190/1, 244.

[3]) II, 216/7, 240/1.

[4]) II, 34/5, 64, 79, 226, 261/2; III, 109, 114, 184/5, 244; IV, 35, 351/2; XI, 164, 326, 331/3.

Priorität und die quantitative Überlegenheit des gebundenen Geistes voraussetzt[1]).

Überhaupt ist die allgemeine Dürftigkeit des Typus des libre-penseur zu evident, als daß sie Nietzsche ganz hätte entgehn können. Zwar erfolgt die Entdeckung der Differenzen zwischen der eigenen Natur und der des Freigeistes erst in der Fröhlichen Wissenschaft, und ganz ist er sogar von diesem aufklärerischen Rationalismus — zumindest als Fiktion — nie mehr losgekommen. Aber eine Ahnung der Unzulänglichkeit des Voltaireschen Standpunktes ist unstreitig schon in Menschliches allzu Menschliches vorhanden.

Daß Nietzsche trotzdem mit solcher Hartnäckigkeit an diesem Begriff festhält und sich gegen alle Einwürfe verschließt, ist nur durch seine Erweiterung des Begriffes der Aufklärung möglich. Er steigert die rationalistischen und skeptischen Tendenzen im Freigeist, er hebt ihn über die Sphäre des bloß Zufälligen ins Allgemeine und verhärtet seine Eigenschaften zu Dogmen und Prinzipien.

So besondere Impulse zu historischen Neubildungen der Rationalismus für Nietzsche vermöge seiner aggressiven Tendenzen gibt, so sehr die „Freigeisterei" die Geschichte macht[2]), der Freigeist selbst ist gerade der schärfste Kontrast zu dem eigentlichen, auf der Romantik und dem „Kultus des Gefühls" basierenden Historismus. Zum mindesten soll er über dem geschichtlichen Prozeß stehn können.

Hier zeigt es sich, daß dem Historischen auch in Nietzsches historischster Periode Grenzen gesetzt sind. Wäre nämlich in ihm wirklich der Geist des geschichtlichen Denkens ganz zum Durchbruch gelangt, so hätte er gerade dem überwundenen metaphysischen Dogmatismus zumindest eine historisch-fiktive, wenn auch nicht logische Berechtigung zuerteilen müssen. Daß dies nur ganz vereinzelt geschehen ist, daß ihm vielmehr die Geschichte selbst wieder zu einer Vermeintlichkeit zu werden droht, demonstriert die außer- und überhistorische Stellung des Freigeistes[3]).

Die Basis des Rationalismus kann also nicht mehr im Werden und im Leben gesucht werden. Die Diskrepanz zwischen Er-

---

[1]) II, 209/10.
[2]) IV, 189/90; XI, 138.
[3]) II, 248/9, 260/1; IV, 59, 251/2; XI, 21/2 — dagegen II, 117ff.; III, 20.

kenntnis und Leben muß vom sokratischen Standpunkt aus neu formuliert werden; denn der Freigeist als der Vollender des Sokratismus steht jenseits des Lebens. Die Existenz einer „prästabilierten Harmonie zwischen der Förderung der Wahrheit und dem Wohle der Menschheit“ wird ausdrücklich verneint, weil die Wissenschaft auf irgendeine menschliche Teleologie keine Rücksicht nehmen kann. Denn Nietzsche liegt es durchaus nicht daran, die Gefährlichkeit der Erkenntnis für das Leben aufzuheben, sondern vielmehr sie zu steigern, weil ihn diese Unterjochung des Lebens geradezu wie ein ästhetisches Spiel reizt[1]).

Auf diese Weise gelangt er zur Bejahung der äußersten Konsequenzen des theoretischen Menschen. Der Trieb zur Erkenntnis wird zu einer alles ergreifenden Leidenschaft und das Denken zum Schicksal, zugunsten dessen sich das Leben bedingungslos aufopfern muß[2]). Der Antagonismus zwischen Wissenschaft und Leben soll also prinzipiell und ganz einseitig von der Seite des Rationalen her aufgehoben und das Leben unter das Theoretische subsumiert werden.

Dieser Versuch einer totalen Unterordnung des Lebens unter die Erkenntnis, des Persönlichen unter das Sachliche ist jedoch dem innersten Wesen Nietzsches zu fremd, als daß er mehr als ein Grenzbegriff sein kann. Von solch übermäßiger Ausdehnung des Sokratismus auf dem Rationalen gänzlich versagte Gebiete kommt Nietzsche schnell von selbst zurück. Er gesteht, bei aller Betonung des Strebens nach der Helligkeit, die Notwendigkeit des Nebeneinanderbestehens von Licht und Schatten, der Wechselwirkung zwischen Objektivität und Subjektivität, zwischen Kälte und Leidenschaft wie den Parallelismus ihrer Steigerung zu und sieht ein, daß nur in der Beziehung auf das Leben und auf die alogische Seite des Menschen die Wissenschaft selbst erst ihren Sinn gewinnt und daß der totale Intellektualismus sich selbst aufhebt. Denn „für ein rein erkennendes Wesen wäre die Erkenntnis gleichgültig“, und jeder rein theoretischen Betätigung Fazit ist schließlich immer wieder etwas Persönliches[3]).

---

[1]) II, 25/6, 64, 116/7, 356/7.

[2]) II, 210/2; XI, 20.

[3]) II, 215, 230/2, 356; III, 57/8, 184/6; IV, 52, 333; XI, 16, 30, 170/1, 175 — dagegen jedoch III, 188.

Dieser Versuch einer Mäßigung der Schroffheiten des Sokratismus kann jedoch den Rückschlag jener gewaltsamen Ausdehnung des Wissenschaftsbegriffes auf das Theoretische selbst nicht aufhalten. Nietzsches Versuch, die emotionalen Kräfte in den Dienst des Rationalen zu stellen, führt zu einer Zersetzung seines Wissenschaftsbegriffes und legt die Abweichungen von dem der wirklichen Forschung bloß.

Dieser Prozeß beginnt in der Morgenröte mit dem Versuch, die bisher verworfenen irrationalen Faktoren, insbesondere Phantasie, Aufschwung, Ahnung, als Hilfsfunktionen in den Dienst exakter Forschung zu ziehen. Immer stärker betont dann Nietzsche die Intensität der Phantasie und der am Erkenntnisakt beteiligten Affekte. Er sucht in der Forschung ästhetische Reize auf und wagt eine Synthese von Wissenschaft und Schönheit; er verkündet sogar eine neue, nicht zu überbietende Inkarnation des Verlangens nach Wissen, den „Don Juan der Erkenntnis".

Die natürliche Folge davon ist die Zersprengung des bisherigen Begriffs der methodischen Stetigkeit: „es gibt keine alleinwissendmachende Methode der Wissenschaft". Immer deutlicher zeigt es sich, daß das Erkennen ein Überwinden bedeutet. Durch das Einströmen des Unwissenschaftlichen wird zugleich aus dem nüchternen Forscher immer mehr ein „Versucher", „Eroberer", „Entdecker", „Schiffahrer", „Abenteurer". Vor allem aber ist der Begriff des Wanderers ein Ausdruck dafür, daß Nietzsche, die reine Rationalität des Freigeistes als ungenügend empfindend, auf einen neuen Zentralbegriff zustrebt, der sowohl den des tragischen Philosophen wie den des sokratischen Menschen in einer Synthese zusammenschließt[1]).

Äußerlich wird gleichwohl von ihm die Fiktion des strengen Wissenschaftsbegriffes aufrechterhalten, und erst in dem Moment, wo er die Verkoppelung zweier heterogener Begriffe wagt und diese Vereinigung des Szientifischen mit dem Schöpferischen sogar zum Leitmotiv eines ganzen Werkes macht, offenbart sich jäh die Tiefe des Spaltes zwischen seiner subjektiven Innerlichkeit und dem objektiven Charakter des Theoretischen. Dies Werk aber ist die Fröhliche Wissenschaft.

---

[1]) IV, 48/9, 260/1, 295ff., 303, 306, 352ff., 369/72; XI, 165ff., 385; cf. schon II, 231/2, 395/6.

3. Das Wesen der Erkenntnis.

Es war schon im ersten Teil auf die Einflüsse des Schopenhauerschen erkenntnistheoretischen Standpunktes auf Nietzsche hingewiesen worden. Erst nach der Ablehnung der Willensmetaphysik aber kann die Wirkung dieses Kantianismus, der in Wahrheit nicht eine Vereinfachung, sondern eine Zurückbiegung des erkenntnistheoretischen Kritizismus in einen ausgeprägten Skeptizismus ist, im Verein mit Langes Relativismus offensichtlich werden[1]).

Bei der Ausfüllung des leer gewordenen Platzes der Metaphysik tritt daher auch der skeptische und sophistische Zug dieser Epoche besonders stark zutage. Die Anerkennung der Erkenntnistheorie als Grenzwissenschaft liegt durchaus nicht in Nietzsches Absicht. Indem er sich Epikurs pragmatische Abweisung der obersten erkenntnistheoretischen Fragen aneignet, biegt er in die Skepsis des ἐπέχω ein. Grundsätzlich verzichtet er auf die transzendente Welt und begnügt sich mit der immanenten als der allein bedeutungsreichen und tiefen[2]).

Nach dieser Seite schränkt sich überhaupt Nietzsches Erkenntnisoptimismus etwas ein. Die Tatsache, daß wir das Alogische der eigenen Struktur erkennen können, empfindet er als „eine der größten und unauflösbarsten Disharmonien des Daseins". Eine panlogistische „Kongruenz des Gedankens und der Wirklichkeit" liegt auch dem intellektualistischen Nietzsche fern, und in dem platonischen Ausgleich zwischen Heraklit und Parmenides erblickt er höchstens eine Verschiebung, niemals aber eine wirkliche Lösung des Problems. Das Werden bleibt das Alogische; denn seiner Kontinuität, seiner Beständigkeit, Einartigkeit, Ungeteiltheit und Unteilbarkeit sind schlechterdings keine Grenzen zu setzen. Der stabilste Punkt in Nietzsches Philosophie bleibt stets die natürliche Welt, in der die menschliche Vernunft immer

---

[1]) II, 33; III, 30; XI, 120. — cf. Hönigswald: Zum Problem des philosophischen Skeptizismus. Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos., Bd. 32 (1908), S. 91, der die Unterschiede zwischen der antiken Skepsis, Hume und Schopenhauer klar darstellt

[2]) II, 50, 389/90; III, 190/1, 198/9, 301/2; IV, 49/50, 118/9, 318; XI, 23, 177, 398. — Allerdings ist die Hauptursache der Verwerfung des Transzendenten die Identifizierung desselben mit religiösen oder ethischen Prinzipien.

nur ein Zufallsprodukt sein kann. Die Welt ist also „nicht der Inbegriff einer ewigen Vernünftigkeit“ [1]).

Aus dieser Betonung des irrationalen Charakters des Konkreten folgt die Einschränkung des Seinsbegriffs auf die „menschliche Optik“ und die Reduzierung der drei Faktoren des Weltbildes Spirs durch die Ausschaltung des rationalen Begriffs des Absoluten, mit sich selbst Identischen auf zwei: das erkennende Subjekt und die Erscheinungswelt. Überhaupt beginnt die skeptische Umbildung jener streng erkenntnistheoretischen Lehre vom Satz der Identität schon jetzt. Ihr entspricht auch die Skepsis Nietzsches gegenüber dem diskursiven Denken wegen seiner sprachlichen Bedingtheit und gegenüber der Logik infolge ihrer fiktiven Voraussetzungen, ohne daß sich damit jedoch seine alte Stellungnahme gegen die Dialektik wesentlich vertieft [2]).

Gewißheit und Wahrheit sind die von Nietzsche aufgestellten allgemeinen und hohen Ziele, um derentwillen der theoretische Mensch rücksichtslos die Totalität seiner Kräfte einzusetzen hat. Aber der Wahrheitstrieb existiert für Nietzsche fast immer nur als Reaktion der großen Desillusionierung, nicht an sich. Sein Wahrheitsbegriff ist nämlich nur so weit fest, als er sich der Irrationalität metaphysisch-religiöser Faktoren, des Imaginären und der schöpferischen Phantasie gegenüberstellt. In diesem Akt der Negierung ist er allerdings stets eine rationale Einheit. „Was widerlegt ist, ist ausgeschlossen.“ Nicht auf Wahrheiten, sondern auf Wahrheit geht der letzte Sinn aller Wissenschaft. Die Skepsis ist hier also als Überwindung der bisher geglaubten Wahrheiten und als Durchgangsstation zu neuen Erkenntnissen gedacht [3]).

Aber dieser eindeutige Wahrheitsbegriff, der derjenige des Theoretischen überhaupt ist, zerfällt, kaum fixiert, wieder infolge der Konsequenzen der biologischen Fundierung der Erkenntnis. Die Illusion, der Irrtum, bisher aller Metaphysik vorbehalten,

---

[1]) Die Versuche, Hegel und Plato gerecht zu werden, sind nur ein Ausdruck der Emanzipierung von Schopenhauer und ein Zeichen des erwachten historischen Geistes, bedeuten aber keine Annäherung an die dialektische Methode oder irgendwelche teleologischen Prinzipien. Nietzsche nennt sogar, voll Skepsis, den Glauben an Naturgesetze einen Aberglauben. — cf. II, 50, 121/5, 356; III, 25/6, 187, 194ff.; IV, 125, 130ff.; XI, 356.

[2]) II, 28/9, 34/42; III, 194ff., 227; IV, 48ff.; XI, 15/6, 72/3, 179ff.

[3]) II, 210, 234/5; III, 25, 301/2; XI, 167, 186/7, 326, 372 u. ö.

dringen immer stärker in die wissenschaftliche Welt ein. Wenn Nietzsche die ökonomischen und kulturellen Faktoren in der Genesis der Wahrheit verfolgt, wenn er sie aus dem persönlichen, methodenverschärfenden „Kampf der Denker" entwickelt, so ist die natürliche Konsequenz ein weiteres Oszillieren der Grenze zwischen Wahrheit und Irrtum. Insbesondere aber bedingt die Unzulänglichkeit des primitiven Denkens, das der Mannigfaltigkeit des Konkreten nur durch gewaltsame Simplifikationen beikommen kann, den Irrtumscharakter aller ursprünglichen Erkenntnisse. Die Gegensätzlichkeit von Wahrheit und Irrtum ist also schon nicht mehr absolut. Die Konstanz der ersteren wird nicht in ihr selbst, in ihren logischen Kriterien, sondern in biologischen Momenten der „Gewohnheit, Vererbung und Anerziehung" fundiert, und das Fazit ist die skeptische Einsicht in die Lebensnotwendigkeit des Irrtums und die Relativität und menschliche Bezogenheit aller Erkenntnis; denn „das ganze menschliche Leben ist tief in die Unwahrheit eingesenkt". Die Grenzlinie zwischen der Gewißheit des Axiomatischen und dem Wahrscheinlichen aber löst sich ersichtlich auf, wenn einzig die Existenz des ewigen Werdens absolut wahr und alle andern Wahrheiten in die Sphäre der Wahrscheinlichkeiten hinabsinken[1]).

Auch auf diesem Gebiet bedeutet die Morgenröte einen bedeutenden Schritt in der Richtung auf den Perspektivismus. Hier wird der Erkenntnisoptimismus und der Glaube an eine immer intensivere Durchdringung des Alogischen durch das Bewußtsein schon wieder erschüttert. Hier legt Nietzsche den ganzen Akzent auf die menschliche Bedingtheit und den Relationscharakter der Erkenntnis, auf den Spiegelcharakter des Intellekts, auf die aktiven und emotionalen Faktoren im Erkenntnisprozeß. Hier endet er in einer äußerst skeptischen Anzweiflung der Möglichkeit der Erkenntnis der Sinnenwelt und empfindet die Kleinheit der Minute Erkenntnis gegenüber dem „Ozean des Werdens"[2]).

---

[2]) Lange 346/7 (cf. 248/9): Wahr ist, „was jedem Wesen menschlicher Organisation mit Notwendigkeit so erscheint, wie es uns erscheint". Wahrheit existiert also nur „in den Erkenntnissen der Sinne und des Verstandes". — Lange legt den Ton auf Notwendigkeit, Nietzsche auf menschliche Organisation. — cf. II, 22, 32, 38/9, 53/5, 357, 392; III, 27/9, 104, 117, 187, 195 6; XI, 124.

[2]) cf. Newton: der ganz unentdeckte „große Ozean der Wahrheit" in J. C. F. Zöllner: Über die Natur der Kometen. Gera 1872, S. 312 (zit. nach der 3. Auflage). — Zöllner, den Nietzsche schon früh und vor Lange II

Aber auch erkenntnistheoretisch bleibt Nietzsche in der Morgenröte noch auf halbem Wege stehn und wagt es nicht, von der seinem Wesen entsprechenden Seite aus an die Tatsache des Erkennens im Verhältnis zum Leben heranzutreten. Daher verharrt er zwischen Positivismus und Skepsis, im Grunde aber schon weiter zu dieser als zu jenem hingeneigt.

---

kannte (Br; Lévy; Berthold), vermittelte ihm neben Lange die Kantkenntnisse. Zum Beispiel das spätere Wortspiel Kant-cant (VIII, 117) ist wohl unbewußte Kombination der Schreibung des Namens von Kants Vater (Zöllner, S. 235) und einer Äußerung Carlyles über den englischen cant. — Zu dem Vorhergehenden cf. IV, 52, 118ff., 213ff., 228, 254, 292ff., 301, 322, 333, 368ff.; XI, 175ff., 278ff.

III.

1. Philosophie und Wissenschaft.

Eine genaue Grenzlinie zwischen dem skeptischen Nietzsche und dem Verkünder der Lehre vom Willen zur Macht und der ewigen Wiederkehr zu ziehen ist unmöglich; ein so scharfer Bruch wie mit Menschliches allzu Menschliches ist nicht wieder erfolgt. Trotzdem kündigt sich in der Fröhlichen Wissenschaft der neue Geist deutlich an. Die Zeit, die mit ihr beginnt, bringt als die Zeit der großen Synthese die Erfüllung beider vorangegangenen Epochen. Darin ist sie eine große Einheit[1]).

Das Schöpferische reißt wieder, wie beim jungen Nietzsche, die Herrschaft an sich, und die Sehnsucht nach der Irrationalitätssphäre ist niemals größer gewesen als jetzt. In den Dienst des Emotionalen und Irrationalen, als die sich das Leben für Nietzsche immer klarer herausstellt, tritt das Theoretische und das Kritische. Denn so stark die Skepsis und der Nihilismus zunehmen, ihre Tendenz ist, obwohl beide aufklärerischen Prinzipien entspringen und, gegenüber dem Gebiet des Religiösen und Ethischen, stark rationalistisch wirken, auf eine Bestätigung der Welt der unendlichen Objekte gerichtet. Beide helfen den Erkenntnisoptimismus zerstören.

Als Fiktion und als Markierung spielt der Wissenschaftsbegriff bis in den Willen zur Macht hinein eine beträchtliche Rolle, doch sein Wert ist, wie der des wissenschaftlichen Denkens überhaupt, seit der Fröhlichen Wissenschaft problematisch geworden; denn dasjenige, was der Sokratismus Nietzsche hatte

[1]) Daß zwischen dem Nietzsche des Zarathustra und dem der letzten Jahre und des Willens zur Macht Differenzen bestehen, kann als unwesentlich beiseite gelassen werden. Die Stetigkeit der Entwicklung seit der Fröhlichen Wissenschaft ist demgegenüber viel wesentlicher.

bieten können, ist schon längst erschöpft und die Beschränkung auf das Intellektuelle als unmöglich erkannt. „Wir haben das Land verlassen und sind zu Schiff gegangen[1])."

Erkenntnispessimismus und Lebensbejahung als die beiden großen Korrelate bedingen die Entwertung des Szientifischen. Je tiefer Nietzsche die Erkenntnis im Leben fundiert und je mehr er die Bewertung des Daseins als ihre Voraussetzung betrachtet, um so mehr ergibt sich für ihn die Unmöglichkeit einer an sich wahren objektiven Wissenschaft. Wissen ist nur in der Bezogenheit auf das Leben und den Menschen möglich: „Leben ist Bedingung des Erkennens."

Es wird von Nietzsche also wieder prinzipiell die Inkongruenz zwischen der weiten Irrationalität des Lebens und der Begrenztheit des Theoretischen zugestanden, und die Erkenntnis muß hinter dem Leben als dem Reicheren, Größeren und Vollkommeneren zurücktreten. Zarathustra ist dem „Schlangengeringel" der „Rein-Erkennenden", in dem er selbst einmal gefangen war, entronnen und statuiert den Prinzipat des Lebens als Obersatz[2]).

Ebenso fühlt Nietzsche, wie auch dem Positivismus das Fundament zerbrochen ist, wenn die nackte Tatsachenwelt der Realisten nicht mehr existiert und der Wirklichkeitsbegriff problematisch geworden ist. Wissenschaft und Philosophie, die er bisher aneinander angenähert hatte, treten als die Verkörperung zweier heterogener Prinzipien, des Theoretischen und des Schöpferischen, wieder weit auseinander[3]).

Die Vorherrschaft des sokratischen Menschen ist so sehr gebrochen, daß das Theoretische von der Philosophie erst die Richtlinien erhalten muß. Die Skepsis steht nicht mehr im Dienste der Wissenschaft, sondern gerade umgekehrt soll diese ihre Aufgabe in der Vorbereitung einer „souveränen Unwissenheit" finden. Wo aber das Theoretische bestehen bleibt, wo Nietzsche auch fernerhin im Methodischen den Kern des Szientifischen sieht, tritt es als „mittlere Station", als Produkt des historischen Prozesses in den Dienst des Willens zur Macht[4]).

---

[1]) V, 162, 219; VII, 167/70.

[2]) V, 75, 154/5, 229/30; VI, 112, 158, 180/1, 332; VII, 195; VIII, 68/75; XII, 3/5, 42, 48/9, 136, 247; XIII, 23ff.; XIV, 14, 17; XV, 453, 459ff.

[3]) V, 93/4, 342; VII, 20/1, 149ff., 164/6; XIII, 31/4; XV, 446/7; XVI, 11/2, 97.

[4]) XV, 478/81; XVI, 3/4, 94, 98.

Die Akzentuierung des Theoretischen war durch den Glauben veranlaßt gewesen, daß allein durch die Forschung eine Annäherung an das wirklich Existierende ermöglicht würde. Dieser Erkenntnisoptimismus und das Vertrauen auf die Intellektualisierung des Alogischen ist jetzt sehr stark erschüttert. Nietzsche verachtet sein früheres Streben, der Wahrheit die letzten Schleier zu nehmen. Der ganze Komplex des Bewußten ist ihm problematisch geworden, weil das Bewußtsein immer nur ein Oberflächenphänomen in der Gegebenheitssphäre und also weder eine Einheit noch eine konstante Größe ist. Das Dahinterliegende, das Unbewußte und der Instinkt, der unbelehrbare Untergrund des Seelischen, treten mit der Konstatierung der Abhängigkeit alles Bewußtseins von der Phänomenalwelt und alles Psychischen vom Physischen wieder in ihre Rechte[1]).

Selbst in der Wissenschaft betont er jetzt die Priorität des Dichtens vor dem Denken und sieht in der Nüchternheit nichts als Sterilität, in der Phantasietätigkeit aber das eigentlich produktive Element. So oft sich auch Nietzsche noch gegen die unmittelbare Anschauung und die Auswirkungen der schöpferischen Phantasie unter der Fiktion des streng Theoretischen wendet, er verschiebt im Zarathustra von selbst den Akzent von den rationalen Prädikaten der Meßbarkeit und Wägbarkeit auf die irrationalen und emotionalen des Konkreten. Die Welt wird „erfliegbar", „erratbar", und auch Zarathustra ist ein Dichter[2]).

Die Ursache dieser Abkehr vom Theoretischen kann nicht in diesem selbst liegen; denn die ratio ist ihrem Wesen nach beständig und fest, und der Sokratismus ist der konstanteste Faktor aller Philosophie. Sie liegt darin, daß Nietzsche die Dynamik des Lebens erst jetzt vollkommen aufgeht. „Das Ungewisse . . . , das Wechselnde, Verwandlungsfähige, Vieldeutige ist unsere Welt . . . mehr sicherlich als das Einfache, Sich-selbst-Gleichbleibende, Berechenbare, Feste." Und das neue Meer, das Nietzsche aufsucht, ist die ungeheure Unendlichkeit.

Die Tiefe des unendlichen Objekts und die Veränderlichkeit des Lebens können nicht von der „ewigen Vernunft-Spinne" aus

---

[1]) V, 48/9, 290/4, 299/300; VIII, 208; XIII, 232; XV, 193/4, 469/70; XVI, 8, 35ff., 170 u. ö.

[2]) VI, 274, 282, 289, 437; cf. Br II, 575, IIIa, 293/4, 305; XII, 9, 150/3, 242; XIII, 31.

begriffen werden. Jede rationalistische Philosophie ist in diesem Sinne immer nur Vordergrundsphilosophie. Nur in der intuitiven Erkenntnis, im dionysischen Rausch offenbart sich die Emotionalität des Seins; „was sich uns enthüllt, das enthüllt sich uns Ein Mal!" Der tanzende Zarathustra erfaßt die Quintessenz der Wirklichkeit. Und nicht bloß er: „jeder Philoktet weiß, daß ohne seinen Bogen und seine Pfeile Troja nicht erobert werden kann"[1]).

Die Philosophie des Schöpferischen, nach allen Transfigurationen das Ziel Nietzsches seit dem Zarathustra, muß sowohl den Kritizismus wie auch die Existenz der Erkenntnistheorie als ein ärgerliches Hemmnis beseitigen. Die Synthesis lehnt den Kantischen Kritizismus als scholastische Abart des Rationalismus ab, weil aus ihm nur das Negative, die Skepsis resultieren kann, und weil Philosophie mehr als wissenschaftliche Philosophie ist. „Alle bloß kritischen Naturen sind zweiten Ranges". Die Selbstkritik der Vernunft in der Erkenntnistheorie aber weist Nietzsche mit Hegels altem Einwand gegen Kant, daß die Prüfung eines Werkzeuges vor seiner Anwendung unmöglich sei, ab. Auf diese Weise würde jede auf Erkenntniskritik reduzierte Philosophie wegen ihrer Unfähigkeit zum Normativen faktisch das Ende alles Philosophierens bedeuten[2]).

Wenn nun wieder die Vorsokratiker, speziell Heraklit, Demokrit und Protagoras, die Sokratiker verdrängen, wenn die Empfindung für das Hellenische in Nietzsche wieder stärker auftaucht, so daß selbst der deutsche Idealismus als die Reaktion gegen den cartesianischen Rationalismus ihm zu einem Ausdruck dieser Sehnsucht nach den Griechen wird, so ist diese Tendenz aus einer weit allgemeineren zu erklären. Als décadent und rationalistischer Verneiner des Lebens ist Sokrates nun endgültig abgetan. Die Zeit der Tyrannen des Geistes ist wiedergekommen, und der „befehlende", normengebende und bauende Philosoph ist in Zarathustra erschienen[3]). Er ist die Erfüllung des von dem

---

[1]) Die Konzeption des Zarathustra ist dem analog seinem Autor auch immer als das Werk einer ins Dämonische gesteigerten Inspiration erschienen. — V, 263/4, 341/2, 359; VI, 9, 157, 163, 165, 225, 243 4; VII, 183; XIII, 32; XIV, 54, 395; XV, 90/1, 96.

[2]) V, 332/3; VII, 20/1, 149/50, 162ff.; XIII, 13, 47; XIV, 3; XV, 216/7, 452/3; XVI, 5, 14.

[3]) VI, 151; VIII, 68/75; XV, 453, 459ff.

jungen Nietzsche erstrebten Menschheitsphilosophen; denn er umfaßt wirklich zu gleicher Zeit als ein mit seinen Jüngern disputierender, erhöhter Sokrates, als ein geheimnisvoller, aus dem Dunklen kommender und ins Dunkle gehender Empedokles die Totalität des Seins. In ihm scheint der Gegensatz zwischen der Unendlichkeitssphäre und der Vernunft aufgehoben.

Diese Ausbildung des Begriffs des großen Weisen, in dessen Geraten Nietzsche zuletzt das Schicksal der ganzen Menschheit legt, kann jedoch mit der Vollendung des Zarathustra nicht abgeschlossen sein, weil dieser Weise noch nicht die letzten emotionalen Kräfte bindet und weil Nietzsche, für den das Philosophieren immer intensiver zum Ausdruck des großen Selbstbekenntnisses wird, der Lehre vom Willen zur Macht eine noch höhere Spitze geben will. Daher arbeitet Nietzsche fortwährend an der Erhöhung dieses Typus, der dem Künstler in seiner Schöpferkraft und in seiner Intensität des Empfindens näher verwandt ist als dem bisherigen Philosophen. Als Feind des Heute, als der große Gesetzgeber der Zukunft produziert dieser die für das Kommende allgemeinverbindlichen Werte aus sich heraus, indem er, freiwillig „in Eis und Hochgebirge" lebend, gerade im „Aufsuchen alles Fremden und Fragwürdigen im Dasein" den Sinn der eigenen Existenz findet[1]).

Auf diese Weise wird der Begriff des Philosophen mehr und mehr die Verkörperung des schöpferischen Prinzips schlechtweg, genau wie in der Erkenntnislehre Nietzsches der Wille zur Macht allmählich alle übrigen Probleme in sich einbezieht. Das Emotionale in seiner künstlerischen und religiösen Spezifikation führt ganz konsequent zur Vergottung des schöpferischen Prinzips. Leidenschaftlichkeit gehört schon seit dem Zarathustra zum Wesen des Philosophen. Dionysos, zugleich die Personifikation der zeugenden Kraft im Leben und im Bereich des Ästhetischen, des Orgiasmus und aller entfesselten Triebe und der Inbegriff alles „Zuviel an Kraft", tritt daher beim letzten Nietzsche mit elementarer Plötzlichkeit in den Vordergrund. Er wäre vielleicht für den Willen zur Macht der Drehpunkt geworden, der die noch tote Masse des Materials in Schwingung gebracht hätte. Denn der Drang zur Einheit, das Hinausgreifen über die Realität, „das

---

[1]) VII, 15/20, 166, 274; XII, 102; XIII, 79/80; XV, 2/3; XVI, 246, 347ff., 382/3.

leidenschaftlich-schmerzliche Überschwellen in dunklere, vollere, schwebendere Zustände, ein verzücktes Jasagen zum Gesamtcharakter des Lebens . . . , die große pantheistische Mitfreudigkeit und Mitleidigkeit . . . , der ewige Wille zur Zeugung, zur Fruchtbarkeit, zur Wiederkehr, das Einheitsgefühl der Notwendigkeit des Schaffens und Vernichtens" stellt nicht nur eine Empfindung, nicht nur das Dionysische, sondern zuletzt das Leben selbst dar. Vom Begriff des Dionysischen aus erfolgt die Wertung der Welt; denn die schöpferische Grundkraft ist für Nietzsche identisch mit dem obersten Wertungsmaßstab. Daher ist die Philosophie, als deren Hauptaufgabe er die Umwertung der Werte und nicht die Begründung der Erkenntnis ansieht — denn „Mensch, d. i. der Schätzende" — auch auf diesem Wege von ihm als eine potenzierte Form des Willens zur Macht konstituiert[1]).

2. Dogmatik und Skepsis.

Dionysos philosophos ist die letzte Station in Nietzsches Entwicklungsgang. Das schöpferische Prinzip hat sich mit dem philosophischen vereinigt. Mit dem Begriff des Schöpferischen wird jedoch nur die eine Seite des Wesens des Philosophen ausgedrückt; sein Korrelat, der Begrift der Skepsis, ist in seiner negativen Art genau so stark ausgeprägt wie das positive Prinzip und ein ebenso notwendiges Attribut. Überhaupt verbleibt trotz der Akzentuierung des Emotionalen die starke Tendenz auf die Klarheit und das Licht. Vielleicht hat sogar Nietzsche den Lichtcharakter der eigenen Philosophie nie so sehr betont wie in der Zeit der Fröhlichen Wissenschaft, in der jenes „Licht wird alles, was ich fasse" nicht das einzige Bekenntnis zur Helligkeit, die zugleich ein Symbol der höchsten Lebensintensität ist, bedeutet[2]).

Die gegenseitige Bedingtheit des bejahenden und des verneinenden Geistes erklärt, wieso er die Skepsis als die Voraussetzung des schöpferischen Menschen ansieht und wie selbst Za-

---

[1]) VI, 86; VII, 275/8; VIII 65, 170/4; XII, 250; XIII, 172; XIV, 321; XVI, 171/2, 226ff., 386/7, 391/2, 436. — cf. R. M. Meyer, a. a. O. S. 514, 615, 622.

[2]) V, 18, 26, 30, 165, 186; VI, 229; XII, 259; XVI, 357.

rathustra ein Skeptiker sein kann[1]). Keineswegs also ist der skeptische Geist, dies Merkmal der zweiten Epoche, erloschen, sondern vielmehr verstärkt. Die kommenden Philosophen müssen, als undogmatische „Versucher", sehr freie Geister sein. Jedoch ist Nietzsche gezwungen, seine bisherige Hauptanschauung über den Träger der aufklärerischen Skepsis zu modifizieren. Die Unzulänglichkeit des libre-penseur ist ihm aufgegangen: „Die ‚freien Geister' gibt es nicht"[2]).

Das bedeutet die endgültige Absage an das 18. Jahrhundert als die Repräsentation der Aufklärung, der gegenüber die durch Goethe und Napoleon befreite Gegenwart wieder „mittelalterlicher", „animalischer" erscheint. Der raison, dem Gespenst des Rationalismus, stellt er das dionysische Prinzip gegenüber: „Wir sind Musiker". Und parallel mit dieser Ablehnung des Rationalismus des 18. Jahrhunderts geht die Ablehnung der naturwissenschaftlichen und physiologischen Freigeisterei der Gegenwart, mit deren Oberflächlichkeit Nietzsches aus dem Leiden und der Leidenschaft geborene Skepsis keine Gemeinschaft haben will[3]).

Die Skepsis, für Nietzsche also mit dem Wesen der Philosophie nicht identisch, aber die große Verbreiterin der Lehre vom Willen zur Macht, ist nicht gleichbedeutend mit Resignation und lehnt jede Gleichsetzung mit derjenigen Skepsis ab, die aus der Schwäche und der Dekadenz resultiert. Seine Skepsis will von einer „härteren neuen Art" sein, von einer Härte und Gefährlichkeit, die den Skeptiker in die nächste Verwandtschaft mit den Kriegern und Eroberern bringt[4]).

Der Ausdruck dieser erhöhten Form der Skepsis ist der Nihilismus; mit ihm ist der Rationalismus überboten und vernichtet. Er ist insofern ein ganz eigentümliches Prinzip, als er eine Form des Willens zur Macht, ein Zeichen „der höchsten Mächtigkeit des Geistes, des überreichsten Lebens" und zugleich seine Negierung, als das Symbol höchster Verneinung, ist. Denn als die Synthese aller destruktiven Tendenzen, des antidogmatischen Geistes wie des erkenntnistheoretischen Perspektivismus ist er zwar das große Prinzip vernichtender Verneinung, ein pathologischer Zwischen-

---

[1]) VIII, 293/4; XII, 250.
[2]) Vorr. zu II; VII, 64/8.
[3]) VIII, 223; XV, 201, 209/16, 235; XVI, 366/7, 373/4.
[4]) V, 86; VII, 65/8, 157/64; XII, 245.

zustand und der Ausdruck und die Ursache der Dekadenz und dennoch nicht überall ein Symptom der Schwäche. Er kann vielmehr ebensogut ein Zeichen wachsender Kraft sein[1]).

Der Nihilismus ist Nietzsches stärkste Waffe gegen jegliche Form des Dogmatischen. In erster Linie natürlich richtet er seine Spitze gegen die Religion, und in dieser Spezifikation benutzt er gegenüber deren emotionaler Natur alle Gründe, die der Rationalismus der Religion gegenüber bietet. Aber der Nihilismus richtet sich überhaupt gegen den Glaubensbegriff eines jeden Dogmatismus. In der Auseinandersetzung mit Carlyles Heroenkult kommt Nietzsche zu immer größerer Präzisierung seiner Absage an das Dogmatische, so daß er, der Intuitionsphilosoph des Willens zur Macht und der ewigen Wiederkehr, nicht bloß das Bedürfnis nach Glauben als Ausdruck der Schwäche faßt, sondern unter den Urformen der Überzeugung auch die Lüge aufsucht[2]). Hier ist die Fortsetzung der aufklärerischen Tendenzen seiner mittleren Periode besonders evident, zumal er die eigentliche Ursache dieser Erbitterung gegen jegliche Form der Dogmatik, die Enttäuschung des Idealismus, zugesteht. Hier liegt auch die Wurzel seines sich immer mehr vertiefenden Hasses gegen Kant, an dessen Leitsatz, dem Wissen seine Grenzen zu weisen, um dem Glauben wieder Bahn zu machen, er schon früh Anstoß genommen hatte[3]).

Ebenso bedeutet in der speziell auf den Philosophen gerichteten Tendenz der Nihilismus die Erschütterung alles Dogmatismus. Hier soll er durchaus im Sinne des Lebens gegen jegliche Form des Intellektualismus verwendet werden, indem er seine Aufgabe darin erblickt, die Achtung vor den Philosophen zu erschüttern. Diese Zerstörung des philosophischen Dogmatismus will das Prädikat des Psychologen, dessen Nietzsche sich in der letzten Zeit, besonders Brandes und Strindberg gegenüber, bedient, ausdrücken[4]).

Nicht nur gegen den Platonismus richtet sich damit Nietzsche. Es ist ganz allgemein der philosophische Begriff der Gewißheit, der als der typischste Ausdruck rationalistischen Denkens seiner Philosophie des Irrationalen opponiert. Die Rationalität

---

[1]) XV, 147/56, 167, 170; XVI, 84/5.
[2]) VIII, 294/7; XIII, 295/7; XIV, 21; XV, 413, 478/81.
[3]) III, 30; IV, 5/8, 190; V, 333.
[4]) XIII, 27; XV, 437/8, 474/5, 480, 489.

jeder Gewißheit, der unmittelbaren wie der relativen, widerspricht nämlich der Irrationalität des Konkreten, wenn diese zum alleingültigen Weltprinzip erklärt wird. Die dem Rationalismus eigentümliche Tendenz auf Systematik verwirft Nietzsche infolgedessen gänzlich. Alles Systematische, als der Versuch, das unendliche Objekt in Grenzen zu fassen, ist ihm Ausdruck der Schwäche und der Borniertheit. Er wünscht „Unsicherheit in den Dingen", er will wegen des „änigmatischen" Charakters der Dinge „unabgeschlossene Horizonte" und für den wirklich freien Geist freie Möglichkeiten[1]).

Es ist öfter, namentlich von der Seite der Philosophie des Als Ob her, auf die Unmöglichkeit, daß Nietzsche dauernd bei dieser krassen Verwerfung jeder dogmatischen Überzeugung, jedes Glaubens an Gewißheiten hätte verharren können, hingewiesen worden. Tatsächlich sind bei ihm als einem Denker, der selbst für seine Grundanschauungen Glauben — und sei es auch nur den allgemeinsten an das Leben — fordert, Ansätze zu einer Anerkennung der Fiktionsberechtigung metaphysischer Überzeugungen vorhanden. Ob er jedoch jemals sich wirklich auf den Boden der Als-Ob-Betrachtung gestellt hätte, ist sehr fraglich; denn gerade die Intensität seines Grunddogmas von der Beschaffenheit und dem Wert des Lebens schließt eine objektive Würdigung anderer dogmatischer Grundsätze aus.

3. Die wirkliche und die scheinbare Welt.

In der Zeit des Willens zur Macht als derjenigen, in der alle großen metaphysischen Fragen von dem Aspekt eines einzigen irrationalen Grundprinzips aus angesehen werden, stehn naturgemäß die Fragen nach den Relationen zwischen Subjekt und Objekt, zwischen dem Immanenten und dem Transzendenten, zwischen Erscheinung und Ding an sich allen übrigen Erkenntnisproblemen voran.

Neben und vor Spir ist in erster Linie Teichmüllers[2]) Einfluß hier entscheidend, und zwar derart, daß Nietzsche sich

[1]) V, 280/2, 333; VI, 74; VII, 3/5; XIII, 3, 53/8, 72/3; XIV, 4/5, 28/9, 353/4; XV, 36, 438/9; XVI, 4/5, 91.

[2]) Die wirkliche und die scheinbare Welt. Breslau 1882. — Über Teichmüller cf. Anhang.

immer von neuem an dessen philosophischen Grundfragen orientiert und von ihm aus den Zwiespalt zwischen dem Transzendenten und dem Immanenten löst. Gerade der Umstand, daß Teichmüllers spezifisch rationale, aristotelisch-hegelisch gerichtete Begriffsphilosophie von vornherein im Gegensatz zu allen seinen Grundtendenzen steht, gibt seinem antithetischen Geiste den notwendigen Widerstandspunkt. Außerdem aber kommt noch der Dienst hinzu, den ihm jener durch die Vermittlung seiner präzis formulierten Begriffe leistet; denn an Teichmüllers Terminologie, an den Begriffen des Seins, des Ichs, des Semiotischen, der scheinbaren und wirklichen Welt kann Nietzsche die eigene Philosophie in viel prägnanterer Form herausarbeiten, als es ihm bis dahin möglich war[1]).

Der Zweck der Teichmüllerschen Deduktion, die Gleichsetzung des Ichs mit dem Sein und die Statuierung des Primats der Welt der Ideen als der wirklichen Welt erfordert die ausschließliche Reservierung des Begriffs der realen Substanz für das Ich. Diese Überzeugung von der Bedeutungslosigkeit der phänomenalen Welt gegenüber den platonischen Ideen ist der Grund, weswegen er Kants transzendenten Gebrauch der Kategorie der Substanz zur Erschließung einer Ursache hinter den Erscheinungen, also insbesondere das Ding an sich als irrtümlich verwirft. Die Reduktion des Gegensatzes von Erscheinungen und Ding an sich auf den von Erscheinung und Schein macht auch den Begriff der Erscheinung sinnlos. Damit aber ist Kant unter die englischen Sensualisten verwiesen[2]).

Diese Verneinung des Immanenten und die Bejahung des Transzendenten, dieser Angriff eines metaphysischen Rationalismus auf jede Form des Realismus ist die direkte Ursache dazu geworden, daß Nietzsche sich seiner absoluten Diesseitigkeit bewußt wurde. Der bisher latente Sensualismus offenbart sich nun ganz. Gerade in Kants Festhalten am Sensualismus erblickt er nämlich das „Achtbarste" des ganzen transzendentalen Kritizismus[3]), insofern dieser als Vorstufe zum gänzlichen Verzicht auf alles Jenseitige angesehen werden kann.

---

[1]) cf. als Beispiel die ersten Aphorismen von Menschliches allzu Menschliches und ihre Umarbeitung.

[2]) Teichmüller 34, 112ff., 139/40, 335.

[3]) XIII, 10; XV, 216.

Nietzsche wendet sich nunmehr gegen jeden Idealismus mit rücksichtsloser Schärfe. Die Ableugnung des Transzendenten wird zum Prinzip; die „wahre" Welt, das „wahre" Sein sind für ihn ein „Nichts", eine „Fiktion", ein „Irrtum"[1]). Seine Weltanschauung will antimetaphysisch und artistisch zugleich sein. Überhaupt ist für ihn die ganze Ideenwelt, insbesondere aber die Existenz der allgemeinsten und höchsten Begriffe, stets gegenüber dem Leben etwas Bedeutungsloses und Sekundäres. In Platos Ideenlehre sieht er an und für sich nur eine artistische Sublimierung des Lebens als des „künstlerischen Grundphänomens", die erst durch die Bevorzugung des Scheins gegenüber dem Sein und durch die sokratisch-rationalistische Umkehrung des Wirklichkeitsbegriffes sich zum Leben in Widerspruch setzt. Erst dann nämlich, wenn die gefährliche platonische Umkehrung und Verwechslung der wirklichen Sukzession vollzogen wird, kann durch deren „anämischen" Charakter, durch ihre „Entsinnlichung" und durch ihre Verleugnung der „Musik des Lebens" die Totalität und die Größe des Lebens in die Gefahr kommen, verkleinert zu werden[2]).

Teichmüllers Ziel bei der Aufhebung des Gegensatzes von Ding an sich und Erscheinung ist der Übertritt in die Welt des logischen Transzendenten, Nietzsches die Betonung der Einzigkeit und Irrationalität des Konkreten. Die in der Götzendämmerung aufgestellte Entwicklungsreihe des Begriffes des Transzendenten ist in dieser Hinsicht sehr lehrreich[3]). Eine transzendente Skepsis im Sinne des Kantischen Kritizismus genügt Nietzsche nicht, weil sie bloß die Unerreichbarkeit der wahren Welt konstatiert. Nicht mit ihr, sondern erst mit dem Positivismus läßt er den Morgen beginnen. Jedoch der Mittag ist für ihn erst mit der totalen Aufhebung des Gegensatzes der wahren und der scheinbaren Welt erreicht.

---

[1]) VIII, 80/1; XVI, 67 u. ö. — Eine vorübergehende Begeisterung für Spinoza kann als ein im Grunde unwesentliches Intermezzo, dem bald die entschiedenste Abneigung gegen dessen Rationalismus und geometrisches System folgte, übergangen werden.

[2]) V, 328/30; VIII, 78ff.; XVI, 386. — Die letzten und tiefsten Motive für Nietzsches Verwerfung alles Transzendenten stammen aus der jedem Idealismus naheliegenden Gleichsetzung der wahren Welt mit der „besseren". Die wahre Welt ist für ihn ein Komplex rational-logischer, religiöser und ethischer Elemente, daher das „gefährlichste Attentat auf das Leben" (XVI, 77/9, 90 u. ö.).

[3]) VIII, 82/3.

Nietzsche ersetzt ihn, mit Teichmüller, durch den von Erscheinung und Schein: „der Gegensatz dieser Phänomenalwelt ist nicht die ‚wahre' Welt, sondern die formlos-unformulierbare Welt des Sensationen-Chaos". Die ihres objektiven Charakters entkleideten Dinge werden auf diese Weise Graddifferenzen innerhalb des Subjektiven. „Schein . . . ist die wirkliche und einzige Realität der Dinge"[1]).

Nicht bloß die Ideen werden also als „Götzen" verworfen, auch die Starrheit einer objektiven Welt empfindet Nietzsche als so unvereinbar mit der Kontinuität der konkreten, daß er das Ding an sich selbst nicht einmal mehr als Grenzbegriff erträgt. Wie die Neukantianer verweist er es in das Gebiet der Fiktionen. Überhaupt modifiziert er Teichmüllers absoluten Wahrheitsbegriff relativistisch-perspektivistisch, indem er den Dingbegriff nur mehr als Relationsbegriff zuläßt und die Tatsache seiner Existenz aus Reflexen des Ichs erklärt. Daher bekennt er sich ausdrücklich zu den Phänomenen und zum Sensualismus: „Wir sind heute allesamt Sensualisten"[2]).

Der Glaube an die Sinne und die Überzeugung von der ewigen Heterogenität des Kontinuums gehen fast regelmäßig einander parallel, ebenso wie umgekehrt den das Transzendente und die Ideen betonenden Weltanschauungen meist irgendeine Form der eleatischen Lehre zugrunde liegt. Daß der Seinsbegriff die Grundlage jedes auf Erkenntnis hinzielenden Prozesses bildet, das hatte Nietzsche schon aus Parmenides und Spir entnehmen können. Er hatte auch von jeher den Zusammenhang zwischen dem Rationalismus und der Ontologie bemerkt und die Festigkeit des Seins auf jede Weise zu erschüttern gesucht.

Als dritter vom Sein und nicht vom Werden ausgehender Rationalist kommt nun Teichmüller hinzu. Auch seinen rein logischen und metaphysischen Seinsbegriff muß Nietzsche als zu eleatisch zurückweisen. Ein absoluter Seinsbegriff kann nämlich nur dann für ihn existieren, wenn er mit dem Leben, d. h. mit

---

[1]) VIII, 77, 81; XIII, 48ff.; XV, 2; XVI, 55, 58ff. u. ö. — cf. Teichmüller 25: „Tumult der Sinneswahrnehmungen", ferner Nietzsche, VII, 27: „Sinnen-Wirbel".

[2]) V, 328/30; VII, 106; VIII, 93/5; XIII, 15, 23; XIV, 26, 32; XVI, 15, 55, 59/62, 68/9, 112/3, 385/6. — Allerdings wähnt Nietzsche auch stets hinter dem Ding-an-sich-begriff etwas Unbedingtes moralisch-metaphysischer Art (VIII, 93/5; XVI, 69/70 u. ö.).

dem Werden identisch ist. Im übrigen gelten ihm Sein, Ding, Wesenheit und Substanz immer nur als Relationsbegriffe; denn alle Einheit ist gegenüber der Vielheit des Lebens imaginär[1]).

Diese Ablehnung jeder Ontologie richtet sich schärfer gegen die Systeme des Parmenides und Spirs als gegen Teichmüller; denn der Mittelpunkt in des letzteren Philosophie ist eigentlich nicht der Begriff des Seins, sondern der des Ichs. Dieser aber ist als der dritte Begriff und als die das reale und das ideale Sein umschließende Beziehungseinheit keineswegs bloß rational, da Teichmüller eine völlige Identifizierung des Ichs und des Denkens ablehnt: „Die denkende Tätigkeit ist nur Eine Funktion des Ichs". Mit der Koordinierung von Denken und Wollen im Ich beabsichtigt er sogar ausdrücklich ein Hinausgehn über die Kantische transzendentale Einheit der Apperzeption[2]).

In Wirklichkeit kann jedoch dieser Ichbegriff nirgends seinen Ursprung aus dieser Apperzeptionseinheit verleugnen, die ja bei Kant als allgemeinste Verstandesfunktion den rationalen Zentralbegriff bildet[3]). Teichmüllers Ich ist eine ursprüngliche, nur durch die ratio zu erfassende Einheit; es ist infolgedessen ganz intellektual betont und kommt, weil es zum Ausgangsprinzip der ganzen begrifflichen Deduktion gemacht wird, der cartesianischen Identifizierung von mens und ego sehr nahe.

Diesen Zusammenhang hat Nietzsche instinktiv herausgefühlt und richtet darum sein Hauptaugenmerk darauf, das cogito ergo sum, soweit es mehr als eine bloße Konstatierung der Selbstgewißheit des denkenden Ichs[4]) ist, zu zerlegen. Er ist damit also tatsächlich beim Ausgangspunkt alles modernen Rationalismus angelangt.

Sein Hauptvorwurf gegen diesen ist, daß die Durchführung des de omnibus dubitandum nicht strikt genug sei. Er versucht also Descartes eine „dogmatische Leichtfertigkeit im Zweifel" nachzuweisen. Aus Gassendis Einwand und aus Teichmüllers Forderung, daß jeder Aufstellung des cogito ergo sum durchaus

[1]) XVI, 46/7, 60 1, 66/7, 77/8.

[2]) Teichmüller a. a. O. 58ff., 67f., 99, 104ff., 118/9.

[3]) Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl.: Transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, besonders § 17. — Übrigens gesteht Teichmüller diesen Ursprung zu (119).

[4]) sum cogitans, wie Spir behauptet hatte (XIV, 4/5, Spir hier von Nietzsche zitiert).

eine Erklärung des Begriffes des Seins vorangehen müsse, folgert Nietzsche den komplexen Charakter des cogito[1]).

Die Einheit dieses cogito spaltet er in zwei Teile, das Ich und das Denken, auseinander, wobei ihm jedoch nicht das Ich die Bedingung des Denkens ist, sondern umgekehrt das letztere Bedingung des ersteren und wobei er, zwischen Denken und Erkennen scharf unterscheidend, unter cogitare nichts als einen Assoziationsvorgang versteht.

Die Bezweiflung der Subjektseinheit muß bei einem so ausgeprägt individualistischen Denker wie Nietzsche Verdacht erregen. Seine Angriffe auf die Einheit des Ichs gelten jedoch nicht eigentlich dem psychologischen, sondern dem logischen Ich, der Einheit der Apperzeption, als dem Hauptprinzip des Rationalismus und Cartesianismus, durch das die Welt des vernünftigen Denkens für real erklärt wird. Dies versubstanziierte, begriffliche Ich ist für Nietzsche keine unmittelbare Gewißheit, sondern eine Synthesis des Denkens, eine Konstruktion. Wenn aber das Subjekt eine Vielheit, das Ich eine Scheinexistenz ist, so ist der Subjektsbegriff auch als Ausgangspunkt einer philosophischen Erfassung des Seienden nur eine durch die grammatischen Vorurteile der Dreiteilung Subjekt, Prädikat, Objekt hervorgerufene Fiktion.

Um alle Weiterungen des Ichs in das begriffliche Gebiet hinüber überhaupt unmöglich zu machen, unterstellt Nietzsche jenes dem Werden und insbesondere dem organischen Leben, indem er zugleich eine Bedingtheit des Ich-Geistigen durch das organische Zellensystem konstatiert, die wie eine Zerstörung jeglicher Subjektseinheit aussieht[2]).

Auch in der Hauptfrage aller rationalistischen Philosophie, derjenigen nach dem Werte des begrifflichen Denkens und der Logik, sind es Spir und Teichmüller, an denen Nietzsche sich orientiert. Spir ist in seinem Glauben, daß einzig im bewußten Denken der Wert des Lebens bestehe, ein konsequenter Rationalist, der aufs tiefste unter der Irrationalität des Phänomenalen und der Unmöglichkeit seiner Logisierung leidet. In Teich-

---

[1]) XII, 21/3; XIII, 56; XIV, 4/7; XVI, 13. — Teichmüller 5/6, 40/1 (auf dieser von Nietzsche zitierten Seite steht Gassendis Einwand gegen Descartes).

[2]) VII, 28/30, 80/1; XII, 26/7, 128/9, 155/6; XIII, 23, 51/3, 243, 259, 267; XIV, 21/2, 36/7; XV, 407; XVI, 12/8, 32, 50/1, 61.

müller wurzelt dieselbe rationalistische Grundanschauung, daß allein das Denken die Wirklichkeit feststelle (nur geht er, unbesonnener als Spir, von hier direkt zur Metaphysik). Und zwar ist bei ihm dieser Glaube an das diskursive Denken deswegen so fest verankert und dogmatisch verhärtet, weil sonst, mit Heraklit und Protagoras, angenommen werden müßte, daß die scheinbare Welt die wirkliche Welt wäre[1]). Diese Anerkennung der Welt der Phänomene wäre aber für Teichmüllers Idealismus unfaßbar. Daher fundiert er die allgemeinen Begriffe als apriorisch in der reinen Vernunft und erklärt ihr Auftreten im Bewußtsein platonisch aus irgendwelchen Akten der Anamnese[2]).

Natürlich muß Nietzsche in dieser Souveränität des Diskursiven den denkbar schärfsten Gegensatz zu der eigenen Überzeugung von der Macht des Irrationalen in der Gegebenheitssphäre erblicken und diese „Begriffs-Mumien“[3]) als eine direkte Bedrohung der Vielfältigkeit und des emotionalen Gehalts des Lebens empfinden. Für ihn kann das begriffliche Denken immer nur relative Bedeutung haben, weil er ja überhaupt alles Rationale in den allgemeinen Prozeß des Werdens hineinnimmt und unter demselben Aspekt wie alle historischen Produkte betrachtet. Insofern ist es also auch ein Ausdruck des Willens zur Macht[4]).

Vor allem aber sind es nach ihm die dem diskursiven Denken aufgenötigten semiotischen Zwangsschemata, die eine dem absoluten Sein adäquate Ausdrucksweise unmöglich machen. Der von jeher vorhandene Nominalismus prägt sich deswegen so deutlich aus, weil Nietzsche die schöpferische Kraft der Sprache unmittelbar in der eigenen Produktivität immer aufs neue erlebt, und weil er, der Dichter und Sophist, ein immer intensiveres Gefühl für rhetorische Farbigkeit gewonnen hat.

Den sehr engen Nexus zwischen Bild, Wort und Begriff, die unauflösliche Gebundenheit der Begriffe an die sprachlichen und grammatischen Funktionen, empfindet Nietzsche so stark, daß

---

[1]) Teichmüller 183/4. — cf. dazu Nietzsches Bekenntnis zu Heraklit VIII, 77.

[2]) Teichmüller 13/6.

[3]) cf. Teichmüller XXVII: „nach Art der alten Ägypter . . . Mumie Kants“ und Nietzsche VIII, 76/7: „Ägyptizismus“ . . . „Begriffsmumien“.

[4]) Die schon in Menschliches allzu Menschliches erhobene Forderung einer „Entstehungsgeschichte des Denkens“ wiederholt sich auch hier (XIV, 23). — XIII, 21/3, 66; XIV, 46; XV, 438.

er die Gültigkeit einer bestimmten Begriffswelt auf die Ausdehnung des zugehörigen Sprachbereichs beschränkt und auf diese Weise zu ebensoviel disparaten Begriffswelten wie Sprachgruppen gelangt. Die Sprache gilt ihm also ebenfalls schlechtweg als eine Äußerung des Willens zur Macht. Ihre schöpferische Gestaltungskraft ist vor alles Rationale gesetzt, und die Vernunft wird damit zur bloßen „Sprach-Metaphysik" degradiert[1]).

In bezug auf die Logik vollzieht Nietzsche seine endgültige Auseinandersetzung mit dem neuen Eleatismus. Ihre notwendige Voraussetzung: die Grundfiktion des Seienden und die Annahme identischer Fälle bedeutet für ihn nämlich immer „eine grundsätzliche Fälschung alles Geschehens"[2]). Daher muß er konsequenterweise insbesondere dem Satz der Identität, als dem Ausgangspunkt und dem zugleich logischen und metaphysischen Prinzip Spirs, die axiomatische Geltung absprechen und ihn zu den regulativen Fiktionen versetzen. Das A der Logik wird so als „Nachkonstruktion des Dinges", genau wie das Atom, selbst zur Fiktion. Mit dem Satz der Identität rückt zugleich auch der Satz des Widerspruchs in die Sphäre des Subjektiven, indem Nietzsche ihn, vom psychologischen Standpunkte aus, zu einer bloßen Gegebenheit der psychophysischen Organisation und zu einem bloßen Nichtanderskönnen, zu einem „Nichtvermögen" macht. Rein logisch hat er infolgedessen nicht assertorische, sondern Imperativ-Bedeutung[3]).

Aber überhaupt sucht Nietzsche den absoluten Charakter der Logik zu erschüttern, weil eine ontologische Logik zur Lehre von der Kontinuität des Werdens in unauflöslichem Widerspruch stände. Die Welt der Phänomene muß nach ihm logischen Unter-

---

[1]) V, 290/4; VIIg, 4, 71; VIII, 79 80; XIII, 47 8; XIV, 22/4, 50; XV, 438; XVI, 34/5, 106. — Die Gefahr, die für den Wahrheitswert alles begrifflichen Denkens in dem Charakter der Sprache liegt, insofern diese „Scheinbrücken zwischen Ewig-Geschiedenem" herstellt, ist schon VI, 317 angedeutet.

[2]) XIII, 236; XIV, 23/4, 33; XVI, 26, 28, 32, 43/4.

[3]) XVI, 28/9, 32, 42. — Möglich ist, daß hier Langes Einfluß sich bemerkbar macht. In seinen Logischen Studien, Iserlohn 1877 (Berthold), S. 27/8 formuliert nämlich dieser den Satz des Widerspruchs als Berührungspunkt zwischen den „Naturgesetzen des Denkens mit den Normalgesetzen" überhaupt und sieht ihn in seiner Organisationsbedingtheit auffallend psychologisch-biologisch an. — Im übrigen hat diese sich hauptsächlich mit Aristoteles, Überweg, Kant beschäftigende Schrift in Nietzsches Philosophie keine Spuren hinterlassen.

scheidungen als absolut unzugänglich gesetzt werden. Aus diesem Grunde betont Nietzsche die Bedingtheit der Logik durch den Assimilationsprozeß und durch biologische Zweckmäßigkeitsmomente ebenso stark wie die Existenz des nachbildenden Gedächtnisses als Kontrast zur Platonischen Anamnese[1]).

Das Ziel dieser Entwicklung ist, gegenüber dem Panlogismus Hegels den extremsten Standpunkt einzunehmen; jede Form der dialektischen Methode wird verneint. Darum löst Nietzsche selbst die Festigkeit des Urteils und der Urteilskraft, die Basis des Kantischen Glaubens an die Vernunft, auf und läßt das Rationalste, die Logik, aus dem Irrationalsten, den Affekten, dem „Begierdenerdreich" und dem „Unlogischen" hervorwachsen[2]).

Aus einer solchen psychologischen Analyse der Faktoren des Logischen heraus kann dann die Subjektivität der gesamten Dialektik konstatiert werden, eine Subjektivität, mit der ihr der allgemeine Gesetzescharakter völlig aberkannt wird und derzufolge die Logik weder Ausdruck noch Kriterium der Wahrheit, sondern bloß ein Schema und ein regulatives Prinzip sein kann[3]).

Für jeden totalen Skeptizismus gilt nicht bloß die Welt des Logischen, des Diskursiven und des Transzendenten als das zu negierende feindliche Prinzip, sondern es ist auch die Eliminierung der transzendentalen Stammbegriffe der reinen Vernunft aus ihrer Zwischenstellung zwischen dem Übersinnlichen und dem Diesseitigen eine Notwendigkeit. Zu allen Zeiten hat er an der Aufstellung von Kategorientafeln Anstoß genommen. Ganz besonders aber muß Nietzsche, weil er überhaupt die Gültigkeit sowohl des Transzendenten wie des Rationalen anficht, an der Existenz einer Vernunftinstanz bzw. eines Organs zweifeln, das das Recht in Anspruch nimmt, a priori einen Gegensatz zwischen den Phänomenen, den Begriffen und den Ideen zu konstruieren.

Der letzte Nietzsche streicht den Begriff der Apriorität und negiert alle Kategorien, soweit sie auf der reinen Vernunft basieren, und deutet Langes Organisationsbegriff total ins Psychologische um, sei es, daß er Kategorien und Anschauungsformen als „Instinkte" bedingungslos, ohne Wahrung ihres apriorischen Charakters, die sensualistische Herkunft betonend, dem Leben unterstellt, sei

---

[1]) V, 301; XIII, 50, 236/8; XVI, 25ff., 43/4.
[2]) V, 152/3; XIII, 89, 234; XIV, 32, 312; XVI, 24, 40/2.
[3]) VIII, 78; XIII, 88; XIV, 22/3, 42/3, 46/8, 322; XVI, 26/30, 34, 47, 71, 80.

es, daß er sie völlig ins Gebiet der konventionellen Fiktionen verweist. „Die Kategorien sind ‚Wahrheiten' nur in dem Sinne, als sie Lebensbedingungen für uns sind" [1].

Die Absicht dieser Negierung aller Anschauungsformen und der Angriffe auf den Kritizismus wird insbesondere aus Nietzsches Kritik des Kausalitätsprinzips klar; denn von der transzendentalen Berechtigung des Satzes vom zureichenden Grunde hängt die Gültigkeit aller Erkenntnis, vor allem aber der naturwissenschaftlichen ab. Es ist nun seine Tendenz, den logischen Charakter der Kausalität völlig zu negieren, weil sie, sofern sie mehr als ein heuristisches Prinzip sein will, die Kontinuität des Werdens und des Nacheinanders zerspaltet. Psychologisch den Glauben an Ursache und Wirkung aus der Erfahrung des Zusammenhanges von Wollen und Tun ableitend, verneint er die Berechtigung zu einem derartigen Analogieschluß und setzt, fast wie Heraklit, Geschehen und Notwendig-Geschehen als Tautologien einander gleich, so daß zwischen ihnen kein Vernunftbegriff mehr Platz haben kann [2].

In dieser Versetzung der Kausalität in die Sphäre des Subjektiven — Nietzsche spricht von Kausalgefühlen in den Organismen [3] — und in der Betonung ihres interpretativen Charakters liegt die Ursache zu seinem Angriff auf den Begriff des Naturgesetzes. Als äußerster Skeptiker und Feind des Rationalismus vollzieht er damit dieselbe Wendung gegen die exakten Wissenschaften wie der äußerste rationalistische Idealismus und trifft hierin ganz konsequent mit Teichmüller zusammen.

---

[1]) VIII, 79/80; XII, 31/3; XIII, 11, 55, 78; XIV, 30; XVI, 15, 20, 23/4, 27/8, 33/4, 71, 77/8, 80/2. — Die Reihe ist: Kant (Stammbegriffe der reinen Vernunft) — Lange (Organisation) — Nietzsche (Leben); cf. Lange II, 45; Log. Stud. 27f., 49. — An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, daß die psychophysische Organisation als Trägerin der Kategorien bei dem späteren Lange einen rein transzendentalen Sinn hat (Lange, II, 125/7, 130/1. — cf. H. Aschkenasy: Zur Kritik des Relativismus in der Erkenntnistheorie, Arch. f. syst. Phil. N. F. XV [1909], S. 396: Organisation kann „als rein begriffliches Postulat verstanden werden"). — Wie andrerseits Lange den Platonismus bei Kant ablehnt, siehe II, 125/6: Begriffe sind nicht „Ursprung", sondern „Ausdruck" des Apriorischen. „Auch der Begriff ist nur Erscheinung."

[2]) V, 153/4, 165/6, 300; VII, 35; VIII, 95/7; XII, 4, 72; XIII, 59/61, 242; XIV, 25/8; XVI, 50/8, 108/12, 116, 119, 153/4 u. ö.

[3]) XIV, 44.

Dieser sieht nämlich von seinen Ideen aus in den Naturwissenschaften durchaus nur „semiotische Erkenntnis“ [1]), nicht ein Abbild des wirklichen Wesens der Dinge. Auch ihre Prinzipien sind infolge der einseitigen Berücksichtigung der Gesichts- und Tastempfindungen, also der „immer und überall perspektivisch geordneten“ Welt des Auges samt ihrem Produkt, der Raumanschauung, für ihn nur ein „unsichtbares Sichtbares“.

Nietzsches Wendung gegen den „Pöbelrealismus“ der Naturwissenschaften, seine ausdrückliche Negierung der Physik, sofern sie Welterklärung sein will, und die Anerkennung des Platonismus als vornehme Reaktion gegen den Naturalismus stammt direkt aus diesen idealistischen Argumentationen. Auch für ihn sind nicht nur die Zahl und die Mathematik, sondern überhaupt die Naturwissenschaften mit ihren theoretischen Begriffen der Atome, des Raumes und der Materie Fiktion und bloße Weltinterpretation [2]).

Nur liegt das Motiv zu dieser Skepsis am Exakten, nicht wie bei Teichmüller, in der Sinnlichkeit, sondern in den Prinzipien selbst, die immer aus der Endlichkeit des die Unendlichkeit des Realen nicht fassenkönnenden Verstandes stammen.

Auf diese Weise wehrt Nietzsche nicht nur den naturwissenschaftlichen Realismus ab, sondern stellt sich auch den „nihilistischen Konsequenzen“ der jetzigen exakten Wissenschaften entgegen, jenem Prozeß, daß „seit Kopernikus . . . der Mensch aus dem Zentrum ins x“ rolle, jenem dénaturer la nature, wodurch das Einzelne ins Allgemeine aufgelöst und die Welt entmenschlicht wird. Um dem dynamischen, emotionalen Charakter der Wirklichkeit gerecht zu werden, ersetzt Nietzsche den Gesetzesbegriff durch seinen Machtbegriff: „die angeblichen ‚Naturgesetze‘ sind die Formeln für Machtverhältnisse“ [3]).

Nietzsche kehrt mit der Ablehnung jedes Transzendenten und Transzendentalen endgültig zum extremen und naiven Realismus zurück, einem Standpunkt, den er trotz aller Studien nie

---

[1]) „Zeichenlehre“, „Symbolik“, Teichmüller 116, 135, 275, 330/1. — cf. zum folgenden Teichmüller 117, 133/4, 183/5, 248ff., 263f., 268f., 322ff.

[2]) V, 330 1; XII, 33; XIII, 264; XIV, 34, 43/4, 324/5; XVI, 17, 113ff. — cf. VII, 26 7 und Teichmüllers-Ciceros Definition der Sensualisten und Positivisten als der „Plebejer unter den Philosophen“ (Teichmüller 15). — cf. auch Platos „vornehme Weltanschauung“ bei O. Liebmann: Zur Analysis der Wirklichkeit, Straßburg 1876, S. 300 (Berthold).

[3]) XIII, 62/3, 66, 79, 82, 276; XIV, 326; XV, 142, 194.

völlig überwunden hatte[1]) und als Dichter nie überwinden konnte. Hier zeigt sich, wie letzten Endes nicht bloß Schopenhauer, sondern auch Lange als Erkenntnistheoretiker immer nur eine gewisse oberflächliche, intellektuelle Sphäre bei ihm berührt haben, niemals aber in die wirkliche Tiefe haben dringen können.

Er bezeichnet sich als Sensualisten, weil er mit dem Sensualismus das Zurückgehn auf die Empfindung und die Sinnesorgane gemeinsam hat. So sehr Nietzsche den Scheincharakter aller Erkenntnis betont, die Realität der Sinnesorgane und ihrer Produkte erkennt er an. Nur in der Tätigkeit des Verstandes liegen die die Illusion hervorrufenden Faktoren. Die Sinne „lügen überhaupt nicht".

Von den Phänomenen aus bekennt Nietzsche sich rückhaltlos zur Realität des Konkreten. Die scheinbare Welt wird zur wirklichen, der Schein zum Sein, da alle bisherigen Hemmnisse für den absoluten Realismus beseitigt sind. „Schein ist . . . das Wirkende und Lebende selber"[2]). Obwohl bisweilen dieser Glaube an die Wirklichkeit behutsam als eine philosophische Beliebigkeit, als Hypothese oder heuristisches Prinzip sich einführt, erwächst er sich dennoch sehr bald zum Dogma und wird zu einem seine Berechtigung nicht aus der ratio, sondern dem Leben selbst als dem einzigen Sein empfangenden Axiom.

Denn jetzt erst ist in Nietzsche die Gier nach der Schlangenkost Erde ganz erwacht. Ihn reizt nicht das Feste, Konstante, die ruhige Gegebenheit, sondern das Plötzliche, „das verführerische Goldaufblitzen am Bauch der Schlange vita". Der Niederschlag dieser Sehnsucht nach dem Willkürlichen, Wechselnden, Irrationalen, die aufzusuchen ihm — Spinoza gegenüber — gerade als Zeichen höchster Kraft gilt, ist der unbedingte Glaube an das Werden, aus dem er die Welt der Phänomene heraklitisch aufbaut und sie in ihrem alogischen Charakter fixiert. Das ἄπειρον nämlich ist in seiner Ewigkeit die unendliche irrationale Gegebenheit, die als solche in noch höherem Grade als die empirischen Einzelheiten einer restlosen Auflösung durch das Erkennen widerstrebt[3]).

---

[1]) XVI, 66ff. — Einen treffenden Beleg dafür, wie naiv realistisch Nietzsche denkt, liefert das Beispiel von der Photographie zur Widerlegung des Idealismus (XIV, 54). — cf. R. Richter: Der Skeptizismus II, S. 498.

[2]) V, 87/8, 187, 349; VII, 27; VIII, 76/7; XII, 21/2, 35; XIV, 54; XVI, 63.

[3]) XVI, 67/8, 72/3. — cf. Sesemann a. a. O. S. 217, 232.

Dieses Werden, undefinierbar wie alles Geschichtliche, wäre als das Chaotische an sich nur negativ, als das schlechthin Alogische, bestimmt. Nietzsche aber strebt nach dem Emotionalen, er will „das beständig Schöpferische"; denn der Lebensbegriff ist bei ihm unauflöslich mit seinem positiven Vorzeichen verbunden[1]).

Dieses schöpferische Grundprinzip verkörpert der Wille zur Macht, dessen Manifestation die sichtbare Welt ist. Besonders deutlich wird der emotionale Charakter des Willens zur Macht, wenn man sich seine Ursprungselemente: das heraklitische Werden, den *πόλεμος πατὴρ πάντων*, den Schopenhauerschen Willen mit der durch die Evolutionstheorie veranlaßten Umkehrung des Vorzeichens ins Positive berücksichtigt und wenn man ihn, wie Nietzsche es will, als die umfassende Synthese der großen antiken dynamischen Prinzipien eines Empedokles mit dem Dionysischen, aber auch mit dem Geiste Hegels und Lamarcks betrachtet.

Vermittelst dieses Machtbegriffes gestaltet Nietzsche seine Metaphysik. Sobald nämlich von ihm die Überzeugung, daß „die Welt von innen gesehen" Wille zur Macht sei und dieser das letzte der menschlichen Erkenntnis zugängliche Faktum, zur absoluten Gewißheit erhoben wird — und das sollte der Sinn des unvollendeten großen Hauptwerks werden —, geht er über den reinen Impressionismus wieder hinaus und langt von neuem bei einem Ding an sich an[2]). Denn da er keineswegs einen bloßen Solipsismus, den übrigens schon Schopenhauer als Absurdität abgetan hatte, statuieren will, sondern im Willen zur Macht ein Weltprinzip sieht, so leugnet er auch, im striktesten Gegensatz zu jeder Immanenzphilosophie, durchaus nicht die Existenz „einer Wirklichkeit, welche die Grenzen unseres Bewußtseins und unserer Erfahrung übersteigt"[3]). Der Wille zur Macht ist daher zugleich ein immanentes und transzendentes Prinzip, dessen Transzendenz allerdings nicht auf dem Diskursiven und Logischen, sondern auf dem Alogischen aufgebaut ist, und seine einzelnen Kraftzentren sind nur als reale Dinge und Objekte deutbar.

---

[1]) V, 147/9; VI, 243; XII, 60/1; XIV, 324; XVI, 170, 395.
[2]) VI, 167/8; VII, 58/60; XIV, 327; XVI, 400/2 u. ö.
[3]) R. Richter: Der Skeptizismus II, 481. — cf. XII, 34.

Von dieser Auflösung des Mechanischen ins Dynamische, in der Raum und Zeit als Substrate der Kraft wieder auftauchen, und von der Lehre vom Werden gelangt Nietzsche zu dem Glauben an die Ewige Wiederkunft. So mystisch dieser Gedanke an und für sich ist[1]), er besagt dennoch für die Frage nach der Irrationalität des Werdens eine wesentliche Modifizierung. Die Unendlichkeit des Konkreten wird nämlich durch ihre ewige Wiederkehr zu gleicher Zeit eingeschränkt und erweitert.

Weil Nietzsche nicht von einem Gesamtwillen, sondern von den einzelnen Willenspunktationen ausgeht, so ist er gezwungen, um nicht unendlich wachsende Kräfte ansetzen zu müssen, die Summe der vorhandenen dynamischen Zentren als konstant zu betrachten[2]), so daß jetzt das heterogene Kontinuum in seiner räumlichen Ausdehnung nach seiner Überzeugung nicht mehr irrational, sondern endlich, berechenbar ist. Daher taucht der Begriff des Seins, der scheinbar gänzlich beseitigte, in der neuen Weltkonzeption wieder auf. Mit der ewigen Wiederkehr wird und ist die Welt zugleich, und Nietzsche verlangt direkt seine Wiedereinführung: „Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen — das ist der höchste Wille zur Macht".

In der Tat beabsichtigt er auch in dieser Lehre von der ewigen Wiederkehr eine Synthese des Naturalismus mit dem Platonismus, der mechanistischen mit der idealistischen Weltanschauung und ein Überbrücken des Gegensatzes zwischen Heraklit und Parmenides. Seine Verwerfung des Begriffs einer unendlichen Kraft bedeutet mit ihrer Tendenz gegen die spinozistisch-pantheistische Vorstellung von der unendlichen und unbegrenzten Schöpferkraft Gottes sogar durchaus ein Zugeständnis an die Naturwissenschaften. Jedoch paralysiert er diese scheinbar rationale Einschränkung des Werdens durch das Moment der unendlichen Irrationalität der Zeit, d. h. der Ewigkeit eines niemals einen Finalzustand — denn jeder Endzustand wäre ja ein

---

[1]) Seine Hauptseite, die ethische, muß hier natürlich ganz außer acht gelassen werden.

[2]) Es beruht dieser Gedanke wohl auf einer die Entropie nicht berücksichtigenden Umdeutung des Mayerschen Gesetzes von der Erhaltung der Energie (cf. XVI, 396/8). — R. Mayer ist Nietzsche durch Zöllner und Lange früh bekannt geworden (XII, 9, 17, 73), und die Beschäftigung mit ihm fällt zeitlich mit der Konzeption der Ewigen Wiederkehr zusammen.

absolutes Sein — erreichen könnenden Kreislaufs. Damit macht er einerseits das Dasein absichtlich völlig unabwertbar und verlegt andrerseits den emotionalen Reiz des Kontinuums ganz in die geheimnisvolle Sphäre des ewig Wiederkehrenden[1]).

4. Der Perspektivismus.

1. Der Umstand, daß einerseits Nietzsche immer stärker das Lebensgefühl zum Richtpunkt seines Philosophierens macht und daß von ihm andrerseits die Metaphysik ganz in den Rahmen des großen Gegensatzes zwischen Heraklit und Parmenides eingespannt wird, ist zu gleicher Zeit die Ursache seines totalen Erkenntnispessimismus. Daß gegenüber der Selbständigkeit der Gegebenheitssphäre der Seinsbegriff immer nur ein methodologisches Prinzip der menschlichen ratio sein kann und daß die Endlichkeit des Rationalen in unauflöslichem Widerspruch zu der Unendlichkeit des ἄπειρον steht, das ist ihm ein Anzeichen für die Tiefe der Diskrepanz zwischen der Erkenntnis und der Wirklichkeit, zwischen Subjekt und Objekt. Denn jede Erkenntnis beginnt für Nietzsche mit der Setzung des Identischen und hat den ganz subjektiven Glauben an das Sein als notwendige Basis[2]). Dieser gewaltsame Akt des Verstandes aber bedeutet eine Verfälschung des Befundes durch das Denken und stellt den Wert des Erkannten völlig in Frage. Erkenntnis und Werden sind von vornherein zwei inadäquate Größen, und das Wesen der Welt bleibt unformulierbar[3]).

Bei der Behandlung des Erkenntnisproblems muß man sich außerdem immer vor Augen halten, daß Nietzsche gerade in der grenzenlosen Tiefe des unendlichen Objekts das Feine und in dem menschlichen Verstand das Grobe erblickt und daß er schon deshalb jede adäquate Relation zwischen Subjekt und Objekt bestreitet. Weder des Empedokles ἡ γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ noch sein Gegenteil, die Erkenntnis des Gleichen durch das Un-

---

[1]) XVI, 101/2, 167/8, 396, 399/401. — cf. das trunkene Lied und: „denn ich liebe dich, o Ewigkeit“ (VI, 334/9).

[2]) cf. den vorhergehenden Abschnitt.

[3]) cf. VI, 332: „die Welt ist tief und tiefer als der Tag gedacht“.

gleiche, reichen zur Erzielung von absoluten Tatsachen aus, und nicht einmal das Bekannte ist wirklich erkannt[1]).

Mit dieser Ohnmachtserklärung des Erkennens nimmt Nietzsche den Ergebnissen der Forschung zugleich die Attribute der Allgemeinverbindlichkeit und Gesetzmäßigkeit. Nicht nur ist auf diese Weise die Welt unser Produkt und unsere Vorstellung, sondern Erkenntnis besagt nicht einmal mehr soviel wie Erklärung, vielmehr nur soviel wie Auslegung eines durch „unzählige Sinne" Ausdeutbaren. Das von der Vorherrschaft des Rationalen befreite Geschehen erhält seinen „interpretativen Charakter" zurück, und die Summe des Konkreten erweitert sich nach jeder Richtung. Durch die Möglichkeit „unendlicher Interpretationen" ist nämlich die Welt „uns . . . noch einmal ‚unendlich' geworden"[2]).

Es ist von Sesemann darauf hingewiesen worden, wie nur für den dogmatischen Rationalismus das Unbegrenzte nicht existiert, wie aber der Kritizismus mit der Endlichkeit des Objekts auch den analytischen Charakter des Erkennens aufhebt und wie die Analyse, „auf ein unendliches Objekt angewandt, . . . notwendig zur Synthese" wird[3]). Für Nietzsche also als den zur Philosophie des absolut Irrationalen und Emotionalen Übergehenden ist die Betonung des synthetischen, aktivistischen Charakters des Erkennens eine Gegebenheit: „Die Erkenntnis ist ihrem Wesen nach etwas Setzendes, Erdichtendes, Fälschendes". Jedes Begreifen ist daher für ihn ein Ergreifen: „Gedanken sind Handlungen"; denn sie sind Kräfte. Und nur durch Assimilations- und Simplifikationsakte vermag der Verstand die Mannigfaltigkeit und Kompliziertheit des Konkreten in rationale Gebilde zu verwandeln[4]). Aus dieser synthetischen Fassung des Wesens der Erkenntnis resultiert zuletzt auch die Ablehnung aller aus reiner Vernunft abgeleiteten überempirischen Prinzipien[5]). Das schöpferische Vermögen tritt an die Stelle des rationalen, und die Phantasie wirkt als entscheidender Faktor mit. Hinter diesen spontanen aktiven, wie

---

[1]) V, 294/6; XII, 23, 29ff., 48, 241; XIV, 49; XVI, 6, 20/1, 31, 410.

[2]) V, 332/3; VII, 56/8; XII, 21/2, 72, 170; XIII, 64, 67/9, 76; XIV, 328; XVI, 11/2, 96.

[3]) Sesemann a. a. O. S. 212.

[4]) V, 189; VII, 127; XII, 9; XIII, 22, 88, 238; XIV, 19, 34/5, 50/1, 95; XV, 448; XVI, 20/5, 34, 100 u. ö.

[5]) cf. die Behandlung der Kategorien im vorhergehenden Abschnitt.

hinter den reaktiven Äußerungen steht also unmittelbar der ganze Mensch als das „formen- und rhythmenbildende Geschöpf".

Wenn jedoch im Erkenntnisprozeß das Synthetische als das Wesentliche herausgestellt wird, so muß dadurch Nietzsches Sensualismus sehr wesentlich modifiziert werden. Hier zeigt es sich, daß er sich weit von Hume, noch weiter von Condillac oder Mill entfernt, indem er von der Passivität der Empfindung zur Aktivität der Wahrnehmung hinübergeht, und daß er mit dem reinen Sensualismus nur die Voraussetzungen, die Bewertung des Lebensgefühls und der Unendlichkeit des Konkreten, gemein hat. Überhaupt widerspricht seiner dynamischen Lebensauffassung die impressionistische Grundanschauung, die Seele als etwas rein Rezeptives den Einwirkungen der Außenwelt gegenüberzustellen, völlig. Vielmehr verlegt Nietzsche den Akzent ganz auf den Wahrnehmungsakt und schließt Perzeption und Vorstellung, Empirisches, Emotionales und Ideelles zu einer Einheit zusammen. Denn in dieser Sinnenaktivität und in der Betätigung der Phantasie vollzieht sich von vornherein eine Durchsetzung der Wahrnehmung mit Werturteilen[1]). Damit aber ist nicht bloß das Problem der Wichtigkeit, sondern überhaupt das umfassendere der Abhängigkeit aller Erkenntnis von Interesse, Bedürfnis und Nutzen aufgerollt[2]), und es drängt die bisher über dem Gegensatz des Rationalen zum Unendlichen vernachlässigte Frage nach der Verankerung der begrenzten, an den Menschen gebundenen ratio in der allgemeinen Gegebenheitssphäre zur Lösung.

Die Antwort auf diese Frage ergibt sich aus Nietzsches Perspektivismus[3]). Nun ist diese biologische Bestimmung des Erkenntnisbegriffs keineswegs erst von Nietzsche versucht worden. Jeder Empirismus hat von jeher in dem rational-irrational n Charakter der Erkenntnis den rationalen Faktor psychologisch auf den irrationalen zurückführen wollen, und der Einfluß Spencers auf Nietzsche ist in diesem Punkte nicht abzuleugnen[4]). Jedoch bezweckt jeder evolutionistische Empirismus damit auf der einen

---

[1]) XIV, 14, 18; XVI, 21/3.

[2]) VII, 98; XII, 243/4; XIII, 265; XIV, 17/8, 20.

[3]) Der Begriff des Perspektivischen stammt aus Teichmüller, für den insbesondere die Erscheinungswelt perspektivischer Natur ist (S. 183 ff.). — Übrigens nennt auch Liebmann a. a. O. S. 47 den Raum perspektivisch.

[4]) Spencers Einfluß betonen sehr stark Berthelot und Cl. Richter.

Seite nur eine Abwehr des dogmatischen Rationalismus, auf der anderen Seite aber gerade die Befestigung eines Erkenntnisoptimismus, soweit nämlich die Erkenntnis aus der Erfahrung stammt. Den Perspektivismus zur Begründung eines totalen Skeptizismus zu verwerten, ist, wenn man von der Antike absieht, Nietzsche vorbehalten gewesen.

Nietzsche sieht den Intellekt, den Träger der Erkenntnis, in engstem Zusammenhange mit der allgemeinen Entwicklung des Lebens und insbesondere mit der der Sinnesorgane. Die ratio existiert im Werden und ist selbst ein Produkt des Werdens: „die Nützlichkeit der Erhaltung — nicht irgendein abstrakt-theoretisches Bedürfnis . . . — steht als Motiv hinter der Entwicklung der Erkenntnisorgane". Direkt aus der Irrationalitätssphäre des Trieblebens führt Nietzsche den Drang nach Erkenntnis herauf und verknüpft ihn mit dem Willen zur Macht[1]).

In alledem offenbart er sich durchaus als Fortsetzer der voluntaristischen Anschauungen Schopenhauers. Mit Hilfe der Biologie sucht Nietzsche nämlich nicht bloß die Bedeutung des formal-rationalen Faktors in der Struktur des Bewußtseins nach Möglichkeit einzuschränken, sondern gibt vor allem, das allgemeine Phänomen der Intelligenz als unbekannt außerachtlassend, einen zeitlichen Längsschnitt durch die Entwicklungsgeschichte des Rationalen. Hier ist es der Vererbungsbegriff, durch den er die Bezogenheit aller Erkenntnis auf den Menschen erweist. Mit ihm nämlich faßt er vorzüglich das Individuum als das Glied einer unendlichen Kette, also die ratio, als ein in jedem Moment durch die Vergangenheit determiniertes Produkt, dessen Wahrheit nicht aus sich, sondern nur innerhalb des Werdens seinen dogmatischen Charakter erhalten hat. Die Folge dieser biologischen Betrachtung des Wesens der Erkenntnis ist die Auflösung des Rationalen in gänzlich zusammenhanglose Punkte innerhalb der Welt des Irrationalen. Jeder Sinn ist notwendig „Beziehungs-Sinn und Perspektive"[2]).

---

[1]) V, 53; VII, 58/60; VII g, 127; XIII, 66, 69/71, 88, 232; XIV, 32, 36/7, 322/4, 327; XVI, 11/2, 19/26, 38/9, 100, 114, 117/8.

[2]) XII, 21, 45; XVI, 92, 143. — Hier hat wohl Teichmüllers Vorstellung vom Perspektivismus der verschiedenen „Iche" eingewirkt. — Übrigens sei hier, beim Perspektivismus, noch einmal auf Lange 236 verwiesen: unsere geistige Organisation nötigt uns, „so zu erfahren, wie wir erfahren, so zu denken, wie wir denken, während einer anderen Organisation dieselben Gegenstände ganz anders erscheinen mögen".

Das Wesentliche an diesem aus der Bedingtheit des Erkennens an die einzelnen Kraftzentren resultierenden Perspektivismus Nietzsches ist nicht die soziologische Seite, sondern seine Überzeugung von der gänzlichen Inkongruenz der Relationswelten, die — und damit geht er weit über Schopenhauer hinaus — nicht nur jeden Begriff der reinen Vernunft, sondern auch jeden Begriff der allgemeinen Erkenntnis ungültig machen soll. Er bedeutet also den größten Triumph der problematischen Unendlichkeit über die objektive Erkenntnis: „Der Becher der Erkenntnis" ist zum „Becher der Enttäuschung" geworden. Seine Durchführung will mehr als den bloßen Ausschluß jeden absoluten Erkennens; er zwingt erst wirklich das Objektive zu Graddifferenzen in der Sphäre des Subjektiven und ist überhaupt der stärkste Ausdruck des Umschlags des Erkenntnisoptimismus in einen totalen Pessimismus[1]).

Der Perspektivismus macht nämlich nicht nur jede erkenntnistheoretische Aussage überflüssig, sondern er läßt auch nicht einmal den methodischen Vorsatz des de omnibus dubitandum mehr zu, weil auch der fundamentalste Zweifel nie über die Subjektivität des Zweifelnden zu etwas absolut Festem hinübergelangen kann. Er hebt also, wie der Agnostizismus, den Erkenntnisbegriff als solchen gänzlich auf und verweist ihn unter die Fiktionen[2]).

Sind somit nach der Meinung des letzten Nietzsche nicht bloß Raum, Zeit und Kategorien, sondern auch alle allgemeinen Denkbegriffe wie Form, Gattung, Gesetz, Idee, Zweck fiktiver Natur, so ist vom logischen Standpunkt aus zwischen der unmittelbaren Gewißheit des Willens zur Macht und dem Perspektivismus leicht ein Widerspruch aufzufinden. Ist nämlich, wie Nietzsche offenbar beabsichtigt[3]), der Wille zur Macht als das Realprinzip das höhere, so durchbricht das diesen Willen zur Macht erkennende Subjekt das Erkenntnisprinzip des Perspektivismus; denn es erkennt eine absolute Wahrheit. Ist aber umgekehrt der Perspektivismus das Primäre, so kann auch der Wille zur Macht nicht unmittelbar gewiß, sondern nur eine beliebige Anschauungsform sein. Bestände dieser Einwand zu Recht, so

---

[1]) XII, 42ff.; XIII, 72; XIV, 7/8, 40, 231, 312; XV, 149ff.; XVI, 40/3, 47, 62, 66/8, 114.

[2]) V, 88; XIII, 23, 52/3, 242; XV, 487; XVI, 7, 10/1.

[3]) cf. R. M. Meyer, a. a. O. S. 513/4.

wäre allerdings die Unmöglichkeit der Verbindung einer perspektivistischen Erkenntnistheorie mit der Lehre vom Willen zur Macht in einem philosophischen System dargetan. Nach zwei Seiten hin kann jedoch Nietzsche ersichtlich seinen Standpunkt gegenüber diesem Einwurf behaupten: einerseits kann er die Existenz jenes Dualismus zwischen Real- und Erkenntnisgrund leugnen und ihrer beider Identität derart statuieren, daß er den Willen zur Macht zugleich als das formende Erkenntnisprinzip und als Prinzip der Wirklichkeit nimmt, und andererseits kann er Perspektivismus und Willen zur Macht der erkenntnistheoretischen Fragestellung entziehen, sobald er sie nicht als Wahrheiten, sondern als Interpretationen, als methodologische Prinzipien oder Kategorien des Lebens auffaßt.

2. Am stärksten offenbart sich die nihilistische Wirkung des Perspektivismus am Wahrheitsbegriff, weil von dessen Festigkeit die Tragfähigkeit aller rationalen Erkenntnis abhängt. Die grundlegende Annahme des wissenschaftlichen Wahrheitsbegriffs ist die seiner Einzigkeit und Unabhängigkeit von dem Akt der Auffindung. Wenn das Hauptkriterium die Evidenz ist, so ist gegenüber diesem Prinzip der Allgültigkeit der Wahrheit die Frage, in welchem Umfange sie vom Individuum aufgefunden werden kann, sekundär, da „der psychische Prozeß . . . die Vorstellung nur tragen, aber sie als wahre nicht modifizieren kann“ [1]).

Es ist klar, daß der Perspektivismus die Konstanz dieses wissenschaftlichen Wahrheitsbegriffs auflösen muß. Alle rationalistischen Wahrheitskriterien, die logische Bestimmtheit und Durchsichtigkeit des Descartes wie das Prinzip Kants: die „Übereinstimmung einer Erkenntnis mit den allgemeinen und formalen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft“, sind ja ebenso wie dasjenige Spencers: die Unbegreiflichkeit der Verneinung eines Satzes, wertlos geworden, wenn der Vernunft das Vermögen, Wahrheit zu produzieren, überhaupt abgesprochen wird.

Simplex non sigillum veri. Weder Evidenz noch Beweisbarkeit reichen als Definition des Wahren aus, da jede Evidenz auf eine Selbstgewißheit des Denkens, jeder Beweis aber auf allgemein

[1]) cf. Simmel: Die Wahrheit und das Individuum, Logos III (1912) und Husserl: Logische Untersuchungen I, 117 ff.

zugestandene logische Wahrheiten zurückgeht, die wieder ihr letztes Kriterium in der Vernunft besitzen[1]). Außerdem aber setzen alle diese Bestimmungen, auch soweit sie dem synthetischen Charakter der Apperzeption Rechnung tragen, einen gewissen objektiven Ruhezustand voraus, in dem allein die Wahrheit sich entfalten kann. Da nun Nietzsche keineswegs im Erkenntnisprozeß eine logische, sondern eine dynamische Wechselwirkung zwischen Subjekt und Objekt sieht, so ist die Gegenüberstellung von Erkennen und Wirklichkeit und ihre Synthese, die Wahrheit, für ihn eine rein rationalistische Konstruktion. Die Betätigung der Expansionskräfte des Intellekts ist vielmehr nach ihm so sehr das Primäre, daß die Wahrheit nicht das, sondern immer nur ein Produkt des Erkennens ist — und zwar ein sehr spätes und zufälliges.

Daraus entnimmt dann Nietzsche die Berechtigung, gerade die grundlegenden Erkenntnisse der Menschheit als Irrtümer zu betrachten, weil sie die frühesten sind: „Der Intellekt hat ungeheure Zeitstrecken hindurch nichts als Irrtümer erzeugt . . . Die Kraft der Erkenntnisse liegt nicht in ihrem Grade, sondern in ihrem Alter, ihrer Einverleibtheit, ihrem Charakter als Lebensbedingung". Der Irrtum ist also „Vater des Lebendigen", und gerade die falschesten Urteile sind die unentbehrlichsten[2]).

Wenn jede auf theoretischen Qualitäten beruhende Unterscheidung auf diese Weise für irrig erklärt wird, so verbleibt zur Abgrenzung des Begriffs der Wahrheit nur die pragmatistische Identifizierung von wahr und zweckmäßig: wahr ist, was gelingt. Nur in der Totalität des Lebens selbst, „in der Steigerung des Machtgefühls" findet Nietzsche ein wirkliches Wahrheitskriterium. An sich nämlich ist ihm die Wahrheit nichts als ein isolierter, bedeutungsloser Begriff. Erst als Wille zur Wahrheit, als „Prozeß" und als „aktives Bestimmen" wird sie zur Realität, und zwar zu einer vom Willen zur Macht bestimmten und aus ihm ihre Direktiven beziehenden Realität[3]).

Wenn aber das Dynamische so völlig jedes Statische verdrängt, wenn der Prozeß an die Stelle des Seins gesetzt wird und

---

[1]) VIII, 297; XIII, 54; XV, 476; XVI, 45/7.

[2]) V, 48/9, 149/52; VI, 113, 398, 423; VII, 14/5; XII, 24/6, 38/49, 208/9; XIII, 9, 27/8, 69/71; XIV, 13, 16/8, 30, 324, 327.

[3]) XIV, 12/3, 322; XVI, 13, 31, 45/6, 51.

wenn alle formalen Kriterien fehlen, so wird die feste Grenze der Wahrheit gegen den Irrtum, die jeder Rationalismus durch seine Definitionen endgültig fixiert zu haben glaubt, aufgegeben. Es ist ganz eindeutig Nietzsches Ziel, durch die Akzentuierung der mitwirkenden psychischen, ökonomischen und insbesondere biologischen Faktoren im Erkenntnisprozeß den Gegensatz zwischen Wahrheit und Irrtum aufzuheben. Wahr und falsch sollen weder kontradiktorisch noch konträr, sondern aufeinander bezogen sein und in Sukzession stehen. Jede Unterscheidung bleibt immer rein semiotischer Natur, und die allgemeinen Wahrheiten sind nichts als „die unwiderlegbaren Irrtümer des Menschen". Der Irrtum wird so zum Oberbegriff und die Wahrheit zu einer Potenz des Falschen[1]).

Diese Ausdehnung des Selektionsbegriffs auf die Wahrheit und die Auflösung aller Festigkeit der Wahrheit aber birgt erkenntnistheoretisch die gleiche Gefahr in sich wie jeder totale Skeptizismus, den circulus vitiosus: „Das Denken des extremen Relativismus hebt sich selber auf"[2]). Speziell von Berthelot und R. Richter[3]) ist dieser Einwand gegen Nietzsche erhoben worden, und, soweit man in diesem totalen Skeptizismus eine Basis für eine Erkenntnistheorie finden will, mit demselben Recht, mit dem man die zehn Tropen des Aenesidem widerlegt. Rein erkenntnistheoretisch ist allerdings die Möglichkeit einer philosophischen Weltanschauung auf Grund des extremen Relativismus bzw. des totalen Skeptizismus äußerst problematisch, problematischer als etwa die Möglichkeit einer Verbindung zwischen der Lehre vom Perspektivismus und der vom Willen zur Macht. Man darf jedoch auch hier nicht vergessen, daß jene rationale Argumentation den Sinn des biologischen Wahrheitsbegriffs nicht trifft. Die Wahrheit als abstrakttheoretischer Begriff hat ja gerade für Nietzsche keinen Reiz; denn „ein labyrinthischer Mensch sucht niemals die Wahrheit, sondern immer nur seine Ariadne".

Äußerlich ist dieser Wahrheitsbegriff daher dem des Pragmatismus sehr ähnlich, aber er ist keineswegs grob utilitaristisch

---

[1]) V, 204; VII, 12/3; XII, 48/9; XIII, 69, 81; XVI, 19, 32, 46/8.

[2]) A. Müller: Über den Begriff der Wahrheit der Erkenntnis. Arch. f. syst. Phil. N. F. XVI, S. 391.

[3]) Berthelot: a. a. O., S. 95ff., mit denselben Gründen, die Plato im Theätet gegen Protagoras anführt. — R. Richter: Der Skeptizismus II, S. 489; cf. dazu Joëls Rezension, Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil. u. Soziol. XXXII (1909), 409/21.

gemeint. Er ist gleichsam metaphysischer und innerlicher als der des Pragmatismus, weil er letzten Endes nichts anderes als den Sieg des Lebens über das Theoretische symbolisieren soll. Er bedeutet also, daß das Erkennen, das Philosophieren seinen Sinn überall nur aus dem Leben empfangen und nur Aussagen über die Unendlichkeit des Daseins geben könne.

Der Weg des Denkers Nietzsche ist im Grunde kurz und einfach. Von der Frage nach der Ausdrückbarkeit und der Bewertung des Lebens geht er aus und mit ihrer Beantwortung schließt er ab. Als Schopenhauerschüler erkennt er die Irrationalität, die Unendlichkeit, die dynamische Bewegtheit der Welt, sucht aber, die Blindheit des Willens als unerträglich empfindend, im künstlerischen Schein die Rechtfertigung des Daseins. Später, irre geworden an der ästhetischen Anschauung, läßt Nietzsche den metaphysischen Glauben in Skepsis umschlagen, und zugleich wird von ihm versucht, die Irrationalität des Lebens theoretisch-positivistisch zu rationalisieren. Jedoch bleibt diese skeptisch-aufklärerische Periode nur eine vorübergehende Episode. Bald kehrt er mit der Einsicht in die Unmöglichkeit des Versuchs, mit Hilfe der Wissenschaft das Wesen der Welt zu erfassen, zu dem metaphysischen Voluntarismus zurück. Stärker als zuvor interpretiert er wieder das Dasein dynamisch. Das Leben ist die zugleich individuelle und doch evolutionistische Urtatsache. Vor allem aber bejaht er jetzt seine absolute Irrationalität und Unbegrenztheit und setzt den einzigen absoluten Wert des Geschehens direkt in das Leben selbst. Weder die Kunst noch die Erkenntnis braucht er mehr als Zwischenglieder: unmittelbar tritt an die Unendlichkeit des schöpferischen Ichs die Unendlichkeit der schöpferischen Welt. Einzig in seiner Emotionalität liegt der Wertungsmaßstab des Lebens.

Der Dreiheit der drei Stufen: Kunst, Wissenschaft, Leben oder der ästhetischen, der rationalistischen und der emotionalen Weltanschauung entspricht, auf die Ebene des Menschen projiziert, Nietzsches dreifache Personifikation des philosophischen Repräsentanten. Zu Anfang steht der Philosoph der tragischen Erkenntnis als Erzfeind des Sokratismus mit der Tendenz auf eine ästhetische Kultur; ihm folgt der rationalistische Freigeist, bis diesen Zarathustra ablöst als der große normative Philosoph und Dionysos als die Inkarnation des Schöpferischen, des Willens zur Macht.

Anhang.

Nietzsche, Spir und Teichmüller.

Zeit seines Lebens ist Nietzsche für die Probleme der modernen Philosophie, insbesondere für die rein erkenntnistheoretischen, sehr wenig zugänglich gewesen. Wohl kennt er die französischen Skeptiker und Moralisten, ist durch Lange auch mit den Hauptvertretern des Materialismus vertraut, aber den großen Denkern der Neuzeit bleibt er fremd. Nimmt man den einen Schopenhauer aus, so ist von Descartes bis zu Kant und zum deutschen Idealismus niemand, der ihm wirklich eine längere Zeit zu einem integrierenden Teil des eigenen philosophischen Lebens geworden wäre. Daher ist seine philosophische Bildung stets voller Lücken geblieben, die auch durch zeitweilige Ansätze zu gründlicheren Studien niemals ausgeglichen werden konnten, weil der persönliche Reiz fehlte.

Dagegen hat er sich stets in den antiken Problemen wirklich heimisch gefühlt. Durchaus davon überzeugt, daß die Vorsokratiker im Grunde schon den ganzen Bezirk des dem philosophischen Denken überhaupt Möglichen durchmessen hätten, wandte er sein ganzes Interesse den Fragestellungen dieser antiken Philosophen zu. Insbesondere hat deshalb der große Gegensatz zwischen Heraklit und Parmenides, zwischen dem Fließen der irrationalen Gegebenheit und der Festigkeit des rationalen Seins dauernd im Zentrum seines Philosophierens gestanden. Nur so ist der langanhaltende Einfluß Spirs und Teichmüllers, obwohl diese als Philosophen der Gegenwart eine untergeordnete

Rolle spielen, zu erklären: beide knüpfen an die großen antiken Probleme an.

Besonders deutlich ist dies bei Spir, dessen Begriff des Unbedingten unmittelbar von dem Parmenideischen Seinsbegriff abhängt. Nietzsche entlieh, nach Lévy, Spirs Hauptwerk: Denken und Wirklichkeit schon im Erscheinungsjahr 1873[1]) zum erstenmal und bis November 1874 im ganzen fünfmal. Die zweite Auflage, 1877, befindet sich, nach Berthold, in seiner Bibliothek.

Spirs Philosophie ist ein im schroffsten Dualismus endender Rationalismus[2]), der die Erscheinungswelt als systematisch organisierte Täuschung und das Erkennen als ein logisches, auf dem Kausalitätsprinzip basierendes Irren annimmt. Der Zweck seines Hauptwerkes ist die Deduktion des Begriffes des Unbedingten, von dem aus keine Brücke zur Welt des Bedingten hinüberführt. Diesen Dualismus, mit dem Satz der Identität auf der einen Seite und mit der Gegebenheitssphäre auf der anderen, will er gegenüber allen monistischen Ansprüchen des Panlogismus, Pantheismus, Empirismus und Noologismus, also gegen Hegel, Spinoza, Locke, Mill und Kant, in seiner ganzen Nacktheit aufrechterhalten[3]) und glaubt damit der Philosophie ein neues Fundament gegeben zu haben.

Die Dürftigkeit des Begriffs des Unbedingten, mit dem Spir die Begriffe des Absoluten, des Selbstexistierenden und der Substanz, aber nicht den des Vollkommenen synonym gebraucht, ist Nietzsche nicht entgangen; vielmehr ist er von 1873 an bis zum Willen zur Macht beständig der transzendenten Existenz eines solchen rationalen Begriffs entgegengetreten. Überall in seiner Philosophie, wo dieser Begriff oder auch die unmittelbare Gewiß-

---

[1]) Nietzsche kennt Spir also nicht etwa, wie man annehmen könnte, aus der Anmerkung in Lange II, da dieser Band erst 1875 erschienen ist. — Übrigens hat er merkwürdigerweise auch Boscovich, Zöllner u. a. schon vor dem Erscheinen der 2. Auflage des II. Bandes des Langeschen Werkes kennen gelernt.

[2]) cf. Th. Lessing: African Spirs Erkenntnislehre. Erlang. Diss. 1900. — Lessing stellt häufig Spir und Nietzsche gegenüber, ohne von der Bekanntschaft des letzteren mit Spirs Hauptwerk etwas zu ahnen.

[3]) Spir erweist sich in den Kontroversen als ein genauer Kenner Kants und der englischen Empiristen (Mill, Hamilton, Reid, Mansel, Spencer, Brown, Lewes und Locke), zu denen noch Taine und Herbart kommen.

heit negiert wird, ist die Ursache die transzendente Hälfte des Spirschen Weltbildes[1]).

Wie stark sich Nietzsche an Spirs Begriff des Seins und der identischen Fälle orientiert hat, ist im Verlauf dieser Arbeit nachgewiesen worden. Es sei an dieser Stelle nur noch betont, welche Bestätigung in Spirs Philosophie Nietzsches Bejahung der Unendlichkeit des Konkreten nach der Eliminierung des einzigen metaphysischen Oberbegriffs finden mußte. — —

Viel deutlicher ist Teichmüllers Einfluß nachzuweisen, der sich über die Zeit des letzten Nietzsche erstreckt. Teichmüller, 1868/71 in Basel Nietzsches Kollege[2]), war insbesondere durch seine Schriften über die antike Philosophie für Nietzsche von Bedeutung[3]). Sein Hauptwerk aber über die wirkliche und die scheinbare Welt (1882) ist von Nietzsche aufs genaueste studiert worden; denn nicht nur der Wille zur Macht, sondern auch das V. Buch der Fröhlichen Wissenschaft, die umgearbeiteten Aphorismen von Menschliches allzu Menschliches, Genealogie und Jenseits und endlich die Götzendämmerung beweisen auf Schritt und Tritt die Benutzung der Teichmüllerschen Terminologie[4]).

H. Nohl[5]) hat zuerst auf die Bedeutung des Teichmüllerschen Buches für Nietzsches Weltanschauung aufmerksam gemacht. Aber so sehr hier, noch weit über Nohl hinaus, auf die Bedeutung und den Umfang der Philosophie Teichmüllers hingewiesen werden soll, so muß doch seine Behauptung, daß die biologische Erkenntnistheorie Nietzsches einzig und allein in der Auseinandersetzung mit Teichmüller aufgegangen sei, schon

---

[1]) cf. besonders X, 73; II, 29, 35ff., 134; III, 194/5; XI, 180/1; XII, 22ff., XIII, 76/7; XIV, 4/5, 29/30.

[2]) Nietzsche hoffte 1871 Teichmüllers philosophische Professur zu erlangen, als dieser nach Dorpat ging. — Über Teichmüller cf. A. D. B. (Eucken) und W. Lutoslawski. Biograph. Jahrb. f. Altertumskunde, 1888.

[3]) Lévy; Briefe Nietzsches an Overbeck: Neue Rundschau XXIV, S. 350, 542.

[4]) cf. II, 20/3; V, 328/32; VII, 20ff.; VIII, 76ff. und die Bände XIII—XVI. — Die einzelnen Belege hier aneinanderzureihen, ist wegen der Fülle des Materials unmöglich. — Direkte Zitierungen Teichmüllers bei Nietzsche: XIII, 9; XIV, 4, 30 (hier zusammen mit Spir).

[5]) Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik, Bd. 149, 1: Eine historische Quelle zu Nietzsches Perspektivismus: G. Teichmüller: Die wirkliche und die scheinbare Welt.

deswegen abgelehnt werden, weil die Ansätze zu ihr bis ins Jahr 1873, also in die Zeit des Bekanntwerdens mit Spir zurückzuverfolgen sind. Vor allem aber ist Nohls Versuch, aus dieser Orientierung an Teichmüller Nietzsches Herkunft aus dem deutschen Idealismus zu erweisen, nicht gelungen. Nietzsche steht weder dem logischen Idealismus noch dem englischen Utilitarismus jemals wirklich nahe; seine Philosophie des schöpferischen Geistes weist ihn vielmehr, soweit er überhaupt klassifizierbar ist, in ganz andere Sphären.

Vita.

Ich, Erich Paul Albert Franz Hocks aus Groß-Lichterfelde, Kreis Teltow, Königreich Preußen, evangelischer Konfession, bin am 15. August 1889 zu Berlin geboren. Mein verstorbener Vater Paul Hocks war zuletzt ord. Lehrer an der Kgl. Elisabethschule in Berlin, meine Mutter Anna Hocks, geborene Rahm, ist Volksschullehrerin in Groß-Lichterfelde. Von 1898 bis 1908 besuchte ich das Schillergymnasium zu Groß-Lichterfelde. Mit dem Reifezeugnis dieser Anstalt bezog ich Ostern 1908 die Universität Berlin, um Philosophie, Geschichte und deutsche Literatur zu studieren. Bis Ostern 1911 blieb ich in Berlin, ging dann nach München, kehrte Oktober 1911 nach Berlin zurück und war hier bis Ostern 1913 immatrikuliert. Im Sommersemester 1913 ging ich nach Basel.

Vorlesungen hörte ich bei den Professoren und Privatdozenten: Baesecke, Baumgartner, Delbrück, Erdmann, Frischeisen-Köhler, Goldschmidt, Grund, v. Heigel, Heman, A. Heusler, Hintze, Hirschfeld, Joël, Knoblauch, Lehmann-Haupt, Lenz, v. der Leyen, Ed. Meyer, Paulsen, Petersen, Pfleiderer, Riehl, Roediger, Roethe, Schäfer, E. Schmidt, v. Schmoller, Simmel, Spranger, Stumpf, Vierkandt, Weinstein, Wölfflin; Übungen bei: Baesecke, Breysig, Haake, v. Heigel, Herrmann, Joël, Lenz, v. der Leyen, Muncker, Norden, Riehl, Roediger, Roethe, Rupp, E. Schmidt, Simmel.

Zu ganz besonderem Dank ist diese Arbeit Professor K. Joël in Basel verpflichtet, unter dessen Leitung sie entstanden ist.

Erich Hocks.